Reiner Schürmann

EL PRINCIPIO DE ANARQUÍA

HEIDEGGER Y LA CUESTIÓN DEL ACTUAR

Traducción de
MIGUEL LANCHO

ARENA Libros

Título original:
Le principe d'anarchie.
Heidegger et la question de l'agir

© DIAPHANES, 2013
© ARENA LIBROS S.L., 2017
C/ DR.. FOURQUET, 32
28012 - MADRID
TEL: 91 467 80 09
E-mail: arenalibros@arenalibros.com

http://www.arenalibros.com

ISBN: 978-84-15757-18-4

DEPÓSITO LEGAL: M-6320-2017

IMPRESO EN: GRAFICAS DE DIEGO

Índice:

Introducción *13*

1. Deconstruir el actuar *14*
2. Teoría de los textos *26*

I De los principios y de su genealogía *43*

1. Comprender la historia por sus cambios *43*
3. La ciudad con forma de puma *44*
4. Auge y decadencia de los principios *49*

2. Comprender la práctica por la «torna» *52*
5. Filosofía práctica e hipótesis de la clausura *53*
6. La clausura como decadencia de la relación *pros hen* *60*

3. Genealogía de los principios y antihumanismo *66*
7. Una triple ruptura con el humanismo *69*
8. Una triple ruptura con el origen principial *73*

II El «asunto mismo» de la fenomenología: las economías de la presencia *87*

1. Metamorfosis del transcendentalismo fenomenológico *88*
9. De la subjetividad del ser-ahí *90*
10. De la *Menschentum* al «pensamiento» *101*

2. Deconstrucción de lo político *108*
11. La deconstrucción de esquemas sustancialistas *114*
12. La deconstrucción del origen óntico *122*

III Que el origen se dice de muchas maneras *133*

1. *Arché*: el paradigma cinético del origen *134*
13. El concepto causal de *arché* *136*
14. El concepto teleocrático de *arché* *142*

2. *Princeps y principium*: el tiempo olvidado *148*
15. Del principio de las esencias al principio de las proposiciones *150*
16. Del principio de las proposiciones al principio epocal *160*
3. *Anfang y Ursprung*: la diferencia temporal *171*
17. El vocabulario *171*
18. Los orígenes originales, o cómo se hace lo nuevo en la historia *189*
19. El origen originario, o cómo se hace la presencia *203*

IV La deducción histórica de las categorías de la presencia *223*

1. La tabla de categorías de la presencia *225*
20. Lo categorial, lo nouménico y lo empírico *225*
21. Un cambio padecido por la ciudad en forma de puma *236*
2. En el comienzo presocrático: las categorías prospectivas *243*
22. *Eon* *245*
23. *Physis* *248*
24. *Aletheia* *251*
25. *Logos* *254*
26. *Hen* *259*
27. *Nous* *262*
3. En el final tecnológico: las categorías retrospectivas *266*
28. La voluntad de poder *274*
29. El nihilismo *278*
30. La justicia *281*
31. El eterno retorno de lo mismo *284*
32. La transmutación de todos los valores *288*
33. El superhombre *291*
4. En el giro de la *Kehre*: las categorías de transición *294*
34. La diferencia ontológica / El mundo y la cosa *303*
35. «Hay» / El favor *311*
36. El desvelamiento / el acontecimiento *315*
37. La época / el claro *318*
38. La proximidad / la cuaternidad *323*
39. El corresponder / el pensar *328*

V Actuar y anarquía *335*

1. El actuar, condición del pensamiento *338*
40. El *a priori* práctico *339*
41. El problema de la voluntad *351*

2. Desplazamientos anárquicos *359*
42. La negación práctica de la finalidad *363*
43. La transmutación de la responsabilidad *371*
44. La contestación de los «asuntos» *377*
45. La transmutación del «destino» *383*
46. De la violencia a la anarquía *390*

Conclusión *399*

47. De la regulación económica y de sus lugares *399*
48. Objeciones y respuestas *409*

Siglas utilizadas para las obras de Heidegger *425*

Estudios consultados *428*

A Louis Comtois

Introducción

El argumento que querría desarrollar en las páginas que siguen se resume fácilmente. Se trata de proponer, una vez más, la cuestión de la relación entre teoría y práctica, pero de modo que resulte de la «deconstrucción» de la historia de la metafísica, a partir de un punto de vista, por consiguiente, que impida precisamente proponer esta cuestión en términos de «teoría» y de «práctica».

Quisiera mostrar que lo que adviene del viejo problema de la unidad entre pensar y actuar, una vez que «pensar» ya no significa: asegurarse un fundamento racional sobre el cual poner el conjunto del saber y del poder, y que «actuar» no significa ya: conformar las empresas cotidianas, públicas y privadas, al fundamento así establecido. La deconstrucción es la pulverización de tal pedestal especulativo en el que la vida habría hallado su asiento, su legitimación, su paz. Deconstruir la metafísica equivale a desmantelar lo que Kant denominaba las «doctrinas» de filosofía primera y a interrumpir —literalmente «descomponer»— las derivaciones entre filosofía primera y filosofía práctica. Es en razón de tal derivación por lo que la ontología ha podido ser denominada filosofía primera: disciplina fundadora y justificadora en relación con el Órganon o el Sistema de las disciplinas especializadas. El argumento es éste: en las respuestas que han aportado tradicionalmente a la cuestión «especial»: «¿Qué debo hacer?», los filósofos se apoyaron de un modo u otro sobre

algún Primero nouménico en el que la función fundadora estuviera asegurada por una doctrina «general», ya se la denomine ontología o de otro modo. De esta doctrina, las teorías del actuar han recibido sus esquemas de pensamiento y una buena parte de sus respuestas. Ahora bien, la deconstrucción de la metafísica *sitúa históricamente* lo que era así tenido por fundamento nouménico incorruptible. Cierra la edad de las derivaciones entre metafísica general y metafísicas especiales, entre filosofía primera y filosofía práctica. De ahí se sigue que la deconstrucción deja el discurso sobre la acción como suspendido en el vacío. Lo priva de sus esquemas que pertenecen por derecho a las especulaciones sobre la sustancia, sensible o divina, sobre el sujeto, sobre el espíritu o sobre el «ser». Se sigue también que el propio actuar y no solamente la teoría, pierde su fundamento o su *arché*.

§ 1. *Deconstruir el actuar*

> «Es para mí una cuestión decisiva hoy: cómo un sistema político —y cuál— puede de un modo general convenir a la era técnica. A esta cuestión no sé responder. No estoy convencido de que sea la democracia[1]».

Es la naturaleza de este «no saber», de esta ignorancia admitida en estas líneas —¿anunciada?, ¿sincera?, ¿quizá necesaria?— lo que interesa aquí. Trato esta confesión de ignorancia no como un significante que remitiría a algún estado de conciencia o a algún acontecimiento en la vida de Martin Heidegger; que sería el síntoma, pues, de un significado psicológico, político o moral. Saber si la confesión de ignorancia es pretendida o sincera, si remite a nostalgias políticas o no, no es mi propósito. Lo importante es que esta confesión quizá no sea accidental. Quizá tiene que ver directamente con la única cuestión que no ha dejado de preocupar a Heidegger. Podemos, en todo caso, situarla en sinopsis con

[1] Sp 206 / RQ 42. – Para la siglas utilizadas en las referencias a las obras de Heidegger, véase en adelante, p. 433. Quede dicho aquí, de una vez por todas, que incluso si remito para cada cita a traducciones francesas publicadas, sólo sigo estas últimas excepcionalmente.

otras «confesiones» de ignorancia: «Cuanto más grande es la obra de un pensador —que no se mide de ningún modo por la extensión o el número de sus escritos— más rico es lo impensado que esta obra encierra, es decir, lo que emerge por vez primera y gracias a ella como no habiendo sido pensado aún[1]». «Si desde Platón lo real se muestra a la luz de las ideas no se debe a Platón. El pensador solamente responde a lo que se le dirige[2]». «La plurivocidad de la esencia de la realidad al comienzo de la metafísica moderna es el signo de una auténtica transición» epocal[3]. «Lo que Kant, más allá de las formulas expresadas, puso de manifiesto en su instauración del fundamento, [...] eso, Kant mismo no pudo decirlo. También, lo que de un modo general en todo conocimiento filosófico se le reclama convertirse en decisivo no es lo que afirma en las proposiciones explícitas, sino lo que a través de la cosas dichas expone ante la mirada como estando todavía no dicho[4]». Después de las obras de Platón, de Descartes y de Kant, *Ser y tiempo* también está atravesado por un impensado o un no dicho que no se debe a la casualidad: «Nuestro propio esfuerzo, si alguna vez esta comparación está permitida, ¿no acaba también por hurtarse de un modo oculto ante cualquier cosa —y no es ciertamente por casualidad— que ya no vemos más allá[5]?»

Una ignorancia muy precisa parece predominar en los momentos de transición entre épocas, en los momentos «decisivos». Queda por saber sobre qué trata esta ignorancia y cuál es su necesidad. ¿Y si la confesión de ignorancia *hiciera texto* con este conjunto de escritos que circulan, actúan, hacen huir o dan a pensar —es decir, que funcionan— bajo el nombre de «Heidegger»? ¿Si esta ignorancia fuera necesaria para su discurso, que sin una confesión como ésta, éste no sería de ningún modo un texto, un tejido regulado por leyes internas? ¿Podemos decir que la textura heideggeriana se estructura según reglas que serían poco numerosas y de las que una tendría directamente que ver con esta ignorancia? Si es así, «leer a Heidegger» significaría: inscribir al otro individuo que denominamos intérprete en ese tejido y avanzar puramente en los tex-

[1] SvG 123 / PR 166.

[2] VA 25 / EC 24.

[3] N II 428 / N ii 343.

[4] KPM 195 / Kpm 255. A propósito de Kant, cf. GA 25 216 sig.

[5] KPM 237 / Kpm 300.

tos. Parecida aproximación es modesta. En efecto, se ve privada de la posibilidad misma de verificar o de invalidar lo que leemos. Es modesta como lo es «el pensar» que no puede prevalerse del prestigio del conocimiento. Pero semejante aproximación a Heidegger es violenta también puesto que, si es posible exhibir algunas reglas de funcionamiento en su *corpus*, conduciremos lo que allí se dice quizá a alguna parte en que al hombre Martin Heidegger no le habría gustado ser conducido.

«Heidegger» supondrá aquí una cierta regularidad discursiva. No será el nombre propio que remite a un hombre de Messkirch, fallecido en 1976. Se nos ocurrirá decir «para Heidegger» pero con todo rigor habría que decir «en Heidegger».

Sabemos que «el ser» era su obsesión, su primera y última palabra. Casi, puesto que es verdad que al final él mismo no podía ya comprenderla y hablaba más bien de «presencia», de «mundo» o de «acontecimiento». ¿Qué habrá más meritorio, diríamos, que desarrollar después de Heidegger, lo que su obsesión respecto de esta única cuestión le impidió cumplir, y «derivar» una filosofía «práctica» a partir de su filosofía del «ser»? Podemos lamentar que no haya sido él mismo quien diera ese paso, pero la filosofía primera está ahí y bastaría un poco de ingenio para sacar una «Política» y una «Ética», a menos que no sea una «Segunda Crítica». Volcado sobre el altanero problema del «ser», Heidegger habría tenido un sentido menos agudo para las cuestiones más concretas, más a ras de tierra, o al menos más tradicionales en filosofía, si bien no nos sorprenderá que en su vida haya tropezado con alguno de esos detalles concretos, más peligrosos que los pozos de Tales. Su obsesión sería fastidiosa, sobre todo medida por sus predecesores desde Sócrates, que no han cesado de repetir que «la virtud es saber», que la razón práctica recibe su arquitectura de la razón pura y que la *theoria*, que es lo más noble a nuestro alcance, prescribe las vías a la *praxis*. En una palabra, la obsesión de Heidegger le habría simplemente hecho olvidar que *agere sequitur esse*, que el actuar sigue al ser. Había girado y retorcido la cuestión del ser, que nosotros traducimos en términos del actuar.

Querría mostrar por el contrario que Heidegger no disocia para nada «ser y actuar», que no olvida esto último en beneficio del primero, que hablar de la presencia como lo hace es ya hablar del actuar. No desarticula la antigua unidad entre teoría y práctica, hace algo aún peor: propone la cuestión de la presencia de tal modo que la cuestión del actuar encuentra ya su respuesta; de tal manera que el actuar no puede hacer-

se cuestión; que preguntar «¿qué debo hacer?» es hablar en el lugar vacío desertado por las representaciones sucesivas de un *fundamentum inconcussum*; de tal manera que las constelaciones epocales de la presencia se revelan como habiendo prescrito, desde siempre, los términos en los cuales la cuestión del actuar puede y debe ser propuesta (términos ousiologicos, teológicos, transcendentales, lingüísticos), el fundamento a partir del cual podemos y debemos responder (sustancia, Dios, *cogito*, comunidad discursiva) y los tipos de respuestas que podemos y debemos aportar (jerarquía de las virtudes, jerarquía de las leyes —divinas, naturales y humanas—, jerarquía de los imperativos y jerarquía de los intereses discursivos: interés cognitivo o interés emancipador). La *deconstrucción (Abbau)* heideggeriana de las constelaciones históricas de la presencia muestra que, al menos en lo que concierne al cuidado de *derivar* una filosofía práctica de una filosofía primera, podemos hablar de una unidad cerrada de la época metafísica. «La metafísica» es entonces el título para este conjunto de esfuerzos en vista de un referente para el actuar. Y a la mirada de la deconstrucción, este conjunto aparece como un campo cerrado. La hipótesis de la clausura del campo metafísico es el punto de partida de todo lo que va a seguir. Esta hipótesis juega doblemente, aunque la oposición entre sistema e historia requiera ser revisada: clausura *sistemática* en tanto que las normas del actuar «proceden» formalmente de las filosofías primeras correspondientes, y clausura *histórica* puesto que el discurso deconstructor no puede sobrevenir más que en el límite de la era sobre la cual ejerce. La hipótesis de la clausura determina la deconstrucción de cada paso de su recorrido. Confiere a la empresa heideggeriana su ambigüedad: aún encerrada en la problemática de la presencia pero ya fuera del feudo en que la presencia funciona como presencia constante, como identidad de sí a sí, como fundamento inquebrantable.

La hipótesis de la clausura también confiere a este recorrido su radicalidad: el actuar desprovisto de *arché* no es pensable más que en el momento en que la problemática del «ser» —heredada del campo clausurado de la metafísica pero sumisa, sobre el límite de éste, a una transmutación— emerge de las ontologías y las destituye. Si, en la época de la post-modernidad (para abreviar, desde Nietzsche), la cuestión de la presencia no parece poder articularse en filosofía primera, y si la estrategia del concepto de «presencia», en Heidegger, anonada (como dice Jacques Derrida) la búsqueda de una posesión plena de sí y por sí, será en la constelación epocal del siglo veinte donde se agotará la antigua

procesión y legitimación de la *praxis* a partir de la *theoria*. Entonces, en su esencia, el actuar se revelará an-árquico.

La «anarquía» sólo es el complemento de las dos premisas que acaban de producirse, a saber: 1. Las doctrinas tradicionales de la *praxis* refieren ésta a una «ciencia» insuperable del que proceden los esquemas aplicables a un razonamiento riguroso sobre el actuar; 2. En la edad de la clausura de la metafísica, esta procesión o legitimación a partir de una ciencia primera se revela como habiendo sido *epocal*, regional si queremos, fechada, en todo caso «finita» en los tres sentidos de la palabra: limitada, completada, terminada. Correlativamente esto lo que «anarquía» designa aquí:

1. El esquema por excelencia que la filosofía práctica ha tomado tradicionalmente de la filosofía primera: es la referencia a un *archê*, articulada según la relación atributiva, *pros hen*, o participativa, *aph' henos*. Las teorías sobre el actuar no solamente se refieren en general a lo que se configura en cada época como saber último, sino que calcan, como un patrón, el esquema atributivo-participativo. Estas teorías tienen así su origen en la filosofía primera, y toman prestado de ella incluso el diseño de buscar un origen al actuar, una instancia primera de la que dependería lo múltiple. En las doctrinas sobre la *praxis* el esquema atributivo-participativo se traduce en ordenación de los actos con un punto de mira que no deje de desplazarse históricamente: ciudad perfecta, reino celeste, voluntad del mayor número, libertad nouménica y legisladora, «*consensus* pragmático trascendental» (Apel), etc., pero sin que ninguno de estos calcos deshaga el patrón atributivo, participativo y, de este modo, normativo. El *archê* siempre funciona respecto del actuar como la sustancia funciona respecto de sus accidentes, imprimiéndoles sentido y *telos*.

2. En la época de la clausura, el esquema de referencia a un *archê* revela ser el producto de cierto tipo de pensamiento, de un conjunto de reglas filosóficas que han tenido su génesis, su periodo de gloria, y que hoy conocen un declinar. Lo que leemos en Heidegger, entonces, es que la función principial ha sido asegurada por numerosos «primeros» en el curso de los siglos; que la regularidad de esta función se deja formalmente reducir al *pros hen* aristotélico (en que el *aph' henos* es sólo el equivalente simétrico); y que con la clausura de la era metafísica, los «principios epocales» que, en cada edad de nuestra historia, ordenan los pensamientos y las acciones, *decaen*. En este sentido la anarquía sólo se con-

vierte en operativa, como concepto, en el momento en que la gran capa de las constelaciones que fijan la presencia en presencia constante, se encierra sobre sí misma. Para la cultura occidental, la multiplicidad de las cosas ha sido congelada —por supuesto de un modo diverso, según las épocas— alrededor de una verdad primera o de un *principium* racional. Como, por otra parte, el esquema atributivo ha sido exportado a la filosofía práctica, esos principios racionales dibujan la estructura en que se cuela el *princeps*, la autoridad a la cual remitimos lo que es factible en una época. Las filosofías primeras suministran al poder sus estructuras formales. Con mayor precisión, «la metafísica» designa el dispositivo con el que el actuar requiere un principio al cual podamos remitir las palabras, las cosas y las acciones. El actuar aparece sin principio en la edad de la torna[1] (*Kehre*), cuando la presencia como identidad última gira hacia la presencia como diferencia irreductible (o reductible sólo categorialmente). Si éstos son los contornos del programa de deconstrucción, comenzamos a vislumbrar la necesidad de una confesión de ignorancia: la cuestión misma de un «*sistema* político coordinado con la era técnica» procede de las construcciones principiales.

La expresión más adecuada para cubrir el conjunto de esas premisas sería: «el principio de anarquía». La palabra anarquía se prestaría ciertamente a malentendidos. La paradoja que contiene esta expresión no es menos instructiva, deslumbrante. El nervio de la metafísica —sean cuales fueren las determinaciones ulteriores con las que determinemos este concepto— ¿no es la regla siempre buscada de un Primero a partir del cual el mundo se hace inteligible y dominable, la regla del *scire per causas*, del establecimiento de los «principios», pues? La «anarquía», en cambio, designa la decadencia de tales reglas, la relajación de su empresa. Esta paradoja es deslumbrante porque, en dos palabras, apunta más acá y más allá de la clausura metafísica, exhibiendo así el trazado de esta clausura misma. La paradoja que enuncia la expresión «principio de anarquía» sitúa la empresa heideggeriana, le indica el lugar en que ella se localiza: implantada aún en la problemática del *ti to on* (¿qué es el ser?), pero arrancando a ésta ya al esquema del *pros hen* que le fue con-

[1] *N. de T.* El francés «*tournant*» traduce aquí la «*Kehre*» heideggeriana que, por mi parte, vierto como «torna», siguiendo el glosario de términos heidegerianos que F. Duque expone en su traducción de *Der Denkweg Martin Heideggers* de O. Pöggeler (Neske Pfullingen, 1963/83) trad. esp. Madrid, Alianza, 1986.

génito. Reteniendo la presencia pero descuadrándola del esquema atributivo. Principio aún, pero principio de anarquía. Hay que pensar esta contradicción. La referencia principial está elaborada en su historia y en su esencia por una fuerza de dislocación, de plurificación. El *logos* referencial se convierte en «palabra en archipiélago», «poema pulverizado» (René Char). La deconstrucción es un discurso de transición; también, al poner las dos palabras, «principio» y «anarquía», lado a lado, comprendemos la preparación para esta transición epocal.

Inútil añadir que no será cuestión de la «anarquía» comprendida en el sentido de Proudhon, Bakunin y sus discípulos. Lo que buscaban esos maestros era *desplazar* el origen, sustituir el poder de la autoridad, *princeps*, el poder racional, *principium*. Una operación «metafísica» más entre otras. Reemplazo de un punto de vista por otro. La anarquía de la que aquí será cuestión es el nombre para una historia que ha afectado al fundamento del actuar, historia en que ceden los basamentos y en que apercibimos que el principio de cohesión, ya sea autoritario o racional, no es ya más que un espacio blanco sin poder legislador sobre la vida. La anarquía dice el destino que hace decaer los principios a los cuales los occidentales han remitido, desde Platón, sus hechos y gestos para fijarlos, sustraerlos al cambio y a la duda.

Es la producción racional de esta fijación —la tarea más grave tradicionalmente asignada a los filósofos— la que se hace imposible con Heidegger.

La decadencia de los basamentos que afectan el actuar no es para nada un tema explícito en Heidegger. Se le conoce, más bien, como tema oblicuo. No obstante Heidegger dice más que las declaraciones a menudo repetidas según las cuales «el pensamiento cambia el mundo», aunque sin dejar sospecharlo. Desde *Ser y tiempo* hasta el último de sus escritos, invierte curiosamente la relación entre lo que hay todavía que seguir llamando «pensar» y «actuar». No dejó de articular de distintos modos esta inversión del estatuto transcendental propio de la antigua distinción. Esta inversión aparecerá como el factor que *comience* a periclitar dicha distinción. *El actuar privado de* arché, *Heidegger lo hace la condición del pensamiento que deconstruye el* arché. Que ello se exprese en términos de «temporalidad auténtica», de «serenidad», de «habitat» en el lenguaje o de «dejar advenir a la presencia», siempre una práctica determinada, y que determina todo actuar, aparece como el *a priori* del «pensamiento del ser». Es más que una simple inversión de la relación entre el ser y el

actuar. Es la subversión, el vuelco (*vertere*) a partir de la base (*sub*), con la que Heidegger se inscribe verdaderamente en una tradición distinta que la de Aristóteles. Plotino y el Maestro Eckhart enseñan que la práctica, antes que desprenderse como una consecuencia de la operación por la cual el espíritu aprehende el ser, funciona como la condición para que el espíritu pueda ser presente a sí mismo. Heidegger transmuta entre tanto estas fuentes, dado que el *a priori* se halla disociado en él de la presencia como posesión ideal de sí por sí mismo.

Es que en la época en que expiran los «principios», la presencia no puede denotar ningún noúmeno. La deconstrucción del actuar puede medirse desde el criterio de Kant, iniciador de la preeminencia específica propia de la razón práctica: nada de filosofía práctica sin *a priori* nouménico. Heidegger podría suscribirse a este descubrimiento. Pero como la presencia o el «ser», para él, no es un noúmeno, toda la empresa de erigir una filosofía práctica debe caer. Es Kant pero vuelto contra sí mismo. La presencia no es un noúmeno pero no es tampoco lo contrario de un noúmeno, fenómeno empírico o dato positivo. Entre el *Scylla* de una comprensión ideal, principial, ontológica, nouménica de la presencia, y el *Caribdis* de su comprensión positiva, Heidegger sigue la traza de lo categorial, subvirtiendo a Kant también. La presencia es una, pero simplemente como unidad de los rasgos formales que unen las épocas.

De ahí la imposibilidad de una filosofía práctica extraída del «pensamiento del ser». De ahí la importancia, también, de una tabla de categorías de la presencia que establece esta imposibilidad. Una tabla así debería poner fin a toda lectura de Heidegger que le recuperara para alguna manifestación de lo absoluto. Nada de eso en la deconstrucción. Si la identidad en la diferencia es del orden puramente categorial, la fenomenología heideggeriana ha roto con las construcciones de una identidad de sí consigo. Por lo mismo, si la manifestación no es más que otro nombre para la presencia —y no su aparecer, no la manifestación *de* la presencia— la posibilidad de una epifanía de un en-sí en la historia se desvanece (al mismo tiempo que la de una regulación explicable por modelos deductivos o nomológicos). Podemos deducir: si el *logos* designa la constelación de los entes, próximos los unos de los otros en un momento de cesura, y no la «razón» más allá de todo corte, parece difícil insertar a Heidegger en el logocentrismo onto-teo-teológico. En fin, si «la presencia» es el nombre para la constelación sincrónica en la cual circulan los entes presentes, y solamente esto, es totalmente imposible

hacer entrar este pensamiento en alguna filosofía de la alteridad, que se trate del Otro divino o del «prójimo» humano. La solución categorial que aportaremos al viejo problema de la identidad y de la diferencia, o de lo uno y de lo múltiple, afectará directamente a lo que se diga sobre el actuar: no hay más unidad del actuar que la que caracteriza una época, ya que, como intentaremos mostrar, «en principio» los hombres hacen todos la misma cosa...

La confesión de ignorancia concerniente al sistema político mejor adaptado al mundo técnico aparece ahora más coherente, mejor inscrita en todo caso, en el conjunto de la textura del discurso deconstructor. Si la cuestión de los sistemas políticos no puede surgir más que en el seno de las organizaciones epocales y principiales, y si, por otra parte, la modalidad epocal-principial de la presencia toma fin en la edad de la clausura, entonces estará mal propuesta la cuestión política sopesando las ventajas y los inconvenientes de los diferentes sistemas. Ello puede mostrarse de distintas maneras.

El factor mejor conocido, ante todo, es por la oposición entre pensar y conocer. En Heidegger ninguna dialéctica liga el pensamiento al conocimiento, ninguna síntesis permite pasar de lo uno a lo otro: «las ciencias no piensan». Esta oposición, heredada de Kant (pero a pesar del uso consistente que Heidegger hace de ello hace, no reconocerá nunca esta deuda), establece dos territorios, dos continentes, entre los cuales no hay ni analogía ni semejanza. «No hay un puente que conduzca desde las ciencias hacia el pensar[1]». «Pensamos el ser» y sus épocas pero «conocemos los entes» y sus aspectos. Ignorancia generalizada que golpea el pensamiento en todos sus enfoques. Si Heidegger la invoca tan ostensiblemente es que dicha ignorancia es quizá el enlace a una necesidad más cercana aún del asunto mismo del pensar.

El asunto del pensar es, en el límite que cierne una larga historia, el de «repetir» la presencia misma, de «ganar las experiencias del ser que están en el origen de la metafísica, gracias a una deconstrucción de las representaciones que se han convertido en corrientes y vacías[2]». Si esta larga historia toca efectivamente a su fin (y la afirmación insistente de Heidegger a este respecto, así como otros después de él[1], puede condu-

[1] Las dos citas son de VA 133 sig. / EC 157.

[2] Wm 245 / Q I 240. Para *Abbau* ver todavía GA 24 31 y VS 133 / Q IV 333.

cir a perplejidad), bajo la crisis, la estructura de ese campo no puede funcionar; sus principios de cohesión pierden su eficacia; el *nomos* de nuestro *oikos*, la economía que nos aprisiona, produce cada vez menos certidumbres. Momento de ignorancia, pues, como aquél en que se franquea un límite epocal.

Finalmente, la necesaria ignorancia concerniente a los sistemas políticos y sus méritos respectivos resulta de la constelación de la presencia cuya aurora se nos describe: cese *de* los principios, destronamiento *del* principio de principios mismo y comienzo de una economía de paso, anárquica. La época de transición llevaría a presencia las palabras, las cosas y las acciones de tal modo que su interacción pública sea irreductible a toda sistematicidad. Será por una deducción histórica de las categorías del «otro comienzo» por lo que habrá que establecer la posibilidad de pensar el actuar privado de un *pros hen* unificador, es decir: de pensar en la *praxis* múltiple una identidad constituida solamente por «rasgos directores». Como esos rasgos se aplican a la «teoría» así como a la «práctica», esta distinción pierde su pertinencia.

Dicho esto hay que añadir, de todos modos, que la confesión de ignorancia es, por supuesto, una finta. Y más que una finta estratégica, a menos que entendamos esa palabra, «estrategia», no en relación con las acciones humanas y el arte de coordinarlas, sino en relación con las economías de la presencia. Entonces vemos que hay fuertes razones para esta finta. Cómo evitar que después de haber esbozado la decadencia de los principios, no surjan cuestiones como: ¿cuál es su teoría del Estado? ¿Y de la propiedad? ¿Y de la ley en general? ¿Qué será de la defensa? ¿Y de nuestras autopistas? Heidegger lo elude. Después de uno de los desarrollos más directos sobre lo que podríamos denominar anarquía ontológica —expresada para el caso por el concepto de «vida sin porqué», tomada del Maestro Eckhart (vía Angelus Silesius)— Heidegger concluye: «En el fondo más oculto de su ser, el hombre es verdaderamente cuando, a su manera, es como la rosa: sin porqué». El «sin porqué» apunta más allá de la clausura, no podemos perseguirlo. La detención brusca del desarrollo —«no podemos proseguir aquí este pensamiento más allá[1]»— así como la finta de ignorancia son inevitables cuando uno

[1] «Quizá la meditación paciente y la investigación rigurosa [...] son la errancia de un pensamiento fiel y atento al mundo que irreductiblemente va a venir, que se anuncia en el presente, mas allá de la clausura del saber», Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, 1967, p. 14.

prueba «otro pensar». Bastará con insistir un poco para verlo: una vida «sin porqué» quiere decir una vida sin meta, sin *telos*. Se dice que «en el fondo más secreto de su ser», esto es, totalmente, el hombre debería estar privado de *telos*. Ser «a su manera como la rosa» supondría abolir la teleología práctica. Es claro que las objeciones crecen: pero sin *telos* el actuar no es ya el actuar. De ahí la necesidad de la finta.

Deconstruir el actuar es arrancarlo al dominio por la idea de finalidad, a la teleocrácia en que permanece desde Aristóteles. Deconstrucción no es, pues, destrucción. Al final de la introducción de *Ser y tiempo* Heidegger anunciaba una «*destrucción* fenomenológica de la historia de la ontología[1]». Por ahí vendría un cometido de relectura de los filósofos. La materia de la destrucción son los sistemas filosóficos transmitidos, libros. Heidegger buscaba encontrar gracias a este método la experiencia de pensamiento que había dado el comienzo a cada ontología. La materia de la *deconstrucción*, en cambio, son las constelaciones de la presencia en el curso de las edades. Si la clausura debe ser comprendida tal como la hemos esbozado, si es esta perturbación de las reglas en donde se reordena el conjunto de la constelación que denominamos cultura, la deconstrucción es necesariamente englobante, indivisible. El *Abbau* no puede estar contenido en el interior de una «región», de una ciencia determinada o de una disciplina. El actuar no se deja deconstruir aisladamente. Por eso hace falta convertirse primero en fenomenólogo de los principios epocales[3].

El punto de partida de toda esta empresa no tiene nada de innovador. Es el asombro tradicional ante las épocas y sus deslizamientos: ¿Cómo dar cuenta del hecho de que en el seno de un cerco epocal (este cerco que denominamos «*polis*», «Imperio Romano», «Edad Media», etc., o según una selección apenas más fina, «siglo XVII», «XVIII», «XIX»), ciertas prácticas son posibles, incluso necesarias, que ya no lo son en otras?

---

[1] SvG 73 / PR 108.

[2] SZ 39 / ET 58 (subrayado por mí).

[3] Es en referencia a esos principios epocales como yo querría leer las líneas de Novalis, citadas por Heidegger: «¿Contendría el principio supremo, en la tarea que el nos impone, la paradoja suprema? ¿Sería una posición que no nos deja nunca ningún reposo, que siempre atrae y rechaza, que tan pronto es comprendida como, de nuevo, resulta ininteligible? Una posición que sin cesar aguijonea nuestra actividad sin agotarla jamás, sin convertirse jamas en algo habitual?» (citado SvG 30 / PR 63).

¿Cómo ocurre que una Revolución haya sido imposible en la Edad Media, así como una Internacional en la Revolución Francesa y una Revolución cultural en el momento de la Primera Internacional? O bien, según una perspectiva menos ajena a la cuestión de los «principios» que pueda parecer: ¿Cómo es que Duns Scoto, apellidado *Doctor Subtilis*, no pudo escribir ni una crítica de la razón pura ni una genealogía de la moral? Dicho de otro modo, ¿cómo puede ser que un dominio de lo posible y de lo necesario se instituya, dure un tiempo y ceda bajo el efecto de una mutación? «¿Cómo puede darse?»: cuestión descriptiva a no confundir con la cuestión etiológica: «¿Cómo se explica...?» Las soluciones causales aportadas a estos fenómenos de mutación, ya sean «especulativos», «economicistas», o lo que queramos, nos dejan insatisfechos en razón del presupuesto causal mismo, que no pueden cuestionar; que no pueden *situar* puesto que este presupuesto no es más que una incidencia epocal del esquema *pros hen*.

Situar los principios epocales en la historia de las modalidades de la presencia es erigir la genealogía de los principios. Ello comporta una doble tarea: por una parte, una genealogía tal trazará la continuidad de los ancestros del último de esos principios: la tecnología; establecerá así la filiación que conduce de la «aurora griega» a la «noche del mundo» en que se abisman —según Hölderlin— los tiempos modernos. Por otra parte, la genealogía de los principios mostrará cómo ha nacido este linaje mismo; cómo con un cierto giro radical —la torna socrática— las constelaciones de la presencia han *comenzado* a ser dominadas por principios; cómo, finalmente, con otro giro no menos radical que se anuncia en la torna tecnológica, esas constelaciones pueden *cesar* de ser dominadas por principios. Pero este pensamiento de una decadencia posible de los principios sólo se ha articulado, en Heidegger, progresivamente. Fue flagrante, desde el comienzo, que la pregunta: «¿Cuándo escribe usted una ética?[1]» resultaba de un malentendido. Pero sólo en sus últimos escritos la cuestión del actuar halla su contexto adecuado: la genealogía de un linaje finito de los principios epocales.

Cuando pensamos en los sufrimientos que los hombres se han infligido y se infligen en el nombre de los principios epocales, vemos que la filosofía —«el pensar»— no es una empresa fútil: la fenomenología

[1] Wm 183 / Q III 136.

deconstructora de las épocas «cambia el mundo[1]», porque revela la decadencia de sus principios.

§ 2. *Teoría de los textos*

> «Desde *Ser y tiempo*, el pensamiento reemplaza la locución "sentido del ser" por la de "verdad del ser". Y para evitar todo contrasentido sobre la verdad, para evitar que sea comprendida como justeza, la "verdad del ser" es comentada como "localidad del ser". Esto supone por supuesto una comprensión del ser-lugar del lugar. De ahí la expresión *Topología del* ser[1]».

Estas líneas indican cómo conviene leer a Heidegger.

Solamente en sus últimos escritos suscita Heidegger la cuestión de la presencia en función de los «lugares» de ésta. Esos lugares son las economías históricas. Ellas constituyen, en cada momento, un campo de presencia. De época en época, la presencia se articula de modo diverso, se pone en obra (*poiein*) de modo diverso. El carácter «poiético» de la presencia es lo que Heidegger denomina *Dichtung*, «poesía». «La poesía que piensa es en verdad la topología del ser». Inútil precisar que ello no tiene nada que ver con el arte de componer versos, ni siquiera con el lenguaje humano. «El carácter poiético del pensamiento[1]» no es más que el eco, la reverberación del carácter poiético de la presencia. Ésta se cristaliza (*dichten*, significa «hacerse denso») en órdenes sucesivos. Inversamente, estas cristalizaciones epocales determinan las palabras por pronunciar y por escribir, si bien haría falta ver en ellas el lenguaje primordial. Queda que, de un extremo a otro de esos textos, el asunto propio del pensamiento de Heidegger permanece igual: comprender el «ser» fenomenológicamente como presencia y a partir de las modalidades

[1] VA 229 / EC 278; cf. «El pensamiento esencial es un actuar» (Wm 106 Q I 82).

[2] VS 73 / Q IV 268 sig.

[3] Las dos citas son de EdD 23 / Q III 37, texto escrito en 1947, el primero en que Heidegger habla de «la topología del ser».

múltiples que tienen los entes de así «hacerse densos», de hacerse texto o poema. Cuando la idea directriz de la fenomenología heideggeriana es el «sentido del ser», esta multiplicidad es la de las *regiones:* «ser-ahí», «ser subsistente», «ser disponible». Cuando la idea directriz es «la verdad del ser», la multiplicidad es la de las *épocas*: griega, latina, moderna, técnica. Cuando, por último, la idea directriz es «la topología del ser», la multiplicidad no es ya asunto de regiones o de épocas sino que se sitúa del lado de la *venida* misma a la presencia: acontecimiento de instauración múltiple que hace posible, a modo de una condición trascendental, los «lugares» espaciales, temporales, lingüísticos, culturales.

Con esta última forma de multiplicidad solamente asoma una punta de la problemática que no ha dejado de agitar el recorrido heideggeriano: aprehender la presencia como lo importante de una fuerza de multiplicidad, de disolución. Bajo la mirada genealógica, las constelaciones históricas de entes presentes parecen órdenes, situadas bajo un Primero ordenador. Pero cuando la mirada retrocede hacia su *venida* a la presencia, el linaje en que esas constelaciones fueron ordenadas por las instancias directrices epocales resulta haber nacido de un cierto encubrimiento. Olvido del acontecimiento de la venida, incapacidad de sostener lo múltiple. Al contrario, la genealogía que pone de manifiesto la multiplicidad de las puestas en presencia, descubre al comienzo de este linaje la impotencia de «comprender» la poiética (*«to stand»*, dirían los ingleses y así *«to understand»*). La búsqueda de los principios nace de una falta de estatura[1]. Los últimos textos de Heidegger podrán ser leídos como el esfuerzo para elaborar los rasgos esenciales de una economía de la presencia que sea irreductible a un *archê*, los rasgos de una economía plural.

Si esto es así, esta claro que la «destrucción fenomenológica de la historia de la ontología», anunciada en *Ser y tiempo,* no es plenamente inteligible —y realizable— más que a partir de los últimos escritos de Heidegger. Solamente entonces se hace patente de qué manera el tiempo puede ser el «sentido» del ser: no como significación para el hombre, y en consecuencia «como una *performance* humana[2]» (malentendido que

[1] La comprensión, *Verstandnis*, debería comprenderse «en el sentido originario de *Vorstehen*: estar de pie, delante, estar a nivel con, tener la talla para sostener ese delante dondequiera que nos hallemos» (VS 72 / Q IV 268, cf. SZ 143 / ET 179).

[2] VS 73 / Q IV 268.

amenazaba la deconstrucción con ocasión del primer periodo), sino como la direccionalidad de las puestas en presencia; ni tampoco como el «sentido único» del transcurrir de las épocas a través de las edades (malentendido que amenazaba el periodo de «la historia del ser»), sino como la venida múltiple por la cual los entes presentes salen de la ausencia. La correcta intelección de los primeros escritos sólo se obtiene a condición de leer a Heidegger retrocediendo.

El dilema hermenéutico de saber si hace falta leer a Heidegger desde el comienzo hasta el fin o quizá desde el fin hacia el comienzo, aparece con toda claridad a propósito de la *praxis*. Se ha escrito mucho sobre las implicaciones políticas de *Ser y tiempo* y se ha podido ver enunciado en germen lo que debería venir seis años más tarde, la llamada a seguir al *führer*. La alocución pronunciada por Heidegger en la inauguración de su rectorado universitario, con su triple movilización al servicio del trabajo, servicio de las armas y servicio del saber[1], mostrarían solamente la culminación de una orientación tomada por Heidegger desde la analítica existencial. El término clave que indicaría esta continuidad de pensamiento sería el de resolución, *Entschlossenheit*. Los mismos temas reaparecerán en el elogio al gran hombre de Estado (comparado con otros «creadores», tales como los poetas, los artistas, los pensadores), más adelante en los años treinta. Los primeros escritos de Heidegger constituirían de este modo el marco que sus discursos no tendrían más que rellenar por la adhesión a un jefe, capaz de caminar solo y de usar la violencia. Así, los temas de la *Rektoratsrede* y de otros discursos de esa época, centrados sobre «la comunidad de combate entre profesores y estudiantes» no serían ni accidentales ni aislados en Heidegger[2]. Más tarde, como un niño irritado, Heidegger

[1] Cf. los extractos de esta alocución en Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Berna, 1962, p. 92.

[2] Que la estructura de la «resolución» en SZ implique una necesidad de autoridad me parece altamente discutible. Los autores que sostienen esta tesis acaban por hacer de la *Entschlossenheit* un acto de la voluntad. Volveré más adelante al problema de la voluntad (véase más adelante, § 41). Pero para convencerse de la debilidad de este punto de partida bastará por ejemplo ver como Henri Birault sostiene con fuerza el argumento de que la *Entschlossenheit* prefigura la noción ulterior de *Gelassenheit, Heidegger et l'Expérience de la pensée*, Paris, 1978, p. 519. Al menos esta última lectura puede valerse de una afirmación explícita en Wm 94 / Q I 190. El mismo concepto en SZ difícilmente podría contener la llamada al servicio y al reclamo del dejar-ser.

habría elegido temas menos comprometedores para sus publicaciones, en concreto la poesía de Hölderlin; también comprenderíamos que haya declarado repetidas veces ser incapaz de ver ninguna implicación práctica de su pensamiento. Así, leído desde el comienzo hacia el fin, el juicio de Karl Jaspers parece tener peso: no solamente Heidegger jamás renunció a sus nostalgias de antaño, sino que «la constitución fundamental de este modo de filosofar debe conducir, en la *praxis*, a la dominación total[1]».

Leído en retroceso, las últimas publicaciones antes que las primeras, Heidegger aparece bajo una luz pasablemente distinta. Se trata aquí, una vez más, únicamente de sus textos. Desde el punto de vista de la topología, la *praxis* —al igual que la *theoria*— no es más que la respuesta que los actores en la historia dan y no pueden no dar a las constelaciones de la presencia que les rodean. Si hay un aspecto «normativo» de esta fenomenología de las constelaciones epocales, consistirá en la doble posibilidad de una decadencia de los principios y de una multiplicidad del actuar. Bajo distintos títulos —«cuaternidad» o «cuadratura» no es sino uno más entre varios—, Heidegger intenta entonces pensar explícitamente la presencia como plural. El actuar que responde a la presencia así comprendida será lo opuesto al «principio del *führer*»; será un actuar irreconciliablemente ajeno a toda reducción a lo uniforme, un actuar hostil a lo estándar.

El dilema hermenéutico es aquí destacable: al leer a Heidegger desde el comienzo hasta el fin, es decir, desde la analítica existencial a la topología, podemos en rigor construir una «idealización de la unidad en detrimento de la pluralidad[2]». Pero al leerlo desde el final hacia el comienzo, de la topología a la analítica existencial, la evidencia contraria se impone. La presencia, privada de principios metafísicos, aparece más nietzscheana, «caótico-practica[3]». En lugar de un concepto unitario de fundamento, tenemos entonces la «cuaternidad»; en lugar del elogio

[1] Karl Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, Munich, 1978, p. 183; cf. del mismo, *Philosophische Autobiographie*, nueva ed., Munich, 1977, p. 92-111. Estas dos publicaciones prolongan un debate abierto por Georg Lukacs y Theodor Adorno, y resumido por Beda Allemann, «Martin Heidegger und die Politik» en *Heidegger*, Otto Pöggeler (ed), Colonia, 1969, p. 246-260.

[2] Karsten Harries, «Heidegger as a Political Thinker», *The review of Metaphysics, XXIX* / 4, 1976, p. 669.

[3] Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée, op. cit.*, p. 74.

de la «voluntad dura[1]», el desapego; en lugar de la integración de la universidad en el servicio civil[2], la impugnación de la tecnología y de la cibernética; en lugar de una identificación pura y simple entre el *führer* y el derecho[3], la anarquía.

El trato que da Heidegger a la oposición tradicional entre teoría y práctica muestra mejor la necesidad de leer los textos retrocediendo. En *Ser y tiempo*, esa relación sigue siendo confusa. Se pudo sostener que la práctica prima sobre la teoría, que, al contrario, la teoría prima sobre la práctica, e incluso que su distinción está ya abolida. En las obras ulteriores, el uso de los términos «teoría» y «práctica» desaparece —y debe desaparecer— a medida que la «verdad del ser» es comprendida en su esencia historial. Si la teoría y la práctica aparecen como respuestas a constelaciones de «desvelamiento», su distinción es asumida en la noción más amplia de «pensamiento». «El pensamiento actúa en tanto que piensa[4]». La génesis del conocimiento teórico a partir de lo previsor que acompaña toda manipulación de las cosas disponibles[5], nos enseña poco respecto del pensamiento, la técnica se disocia de los proyectos de existencia y es vista como la culminación natural de la *theoria* griega. «La caracterización del pensamiento como *theoria* y la determinación del conocer como actitud "teórica" se producen ya en el interior de la interpretación "técnica" del pensamiento[6]».

---

[1] «La dureza de la voluntad» y «la claridad del corazón» son temas del elogio fúnebre pronunciado por Heidegger en 1933 para Leo Schlageter, Schneeberger, *Nachlese*, *op. cit.*, p. 48.

[2] *Ibid.*, p. 63 sig.

[3] *Ibid.*, p. 136.

[4] WM 145 / Q III 74.

[5] Cf. sec. 69. Las afirmaciones en esta importante sección contradicen rotundamente las efectuadas a propósito del «conocimiento del mundo», sección 13: en este último texto, el conocimiento teórico resulta de un cese del «cuidarse» (*Besorgen*): «Para que sea posible el conocimiento en tanto determinación teórica de un ente subsistente puro, hace falta una deficiencia previa de la preocupación que tiene que ver con el mundo» (SZ 61 / ET 84). Pero esta misma concepción de la génesis del *theorem* a partir del cese de la manipulación es criticada en otro texto: «Sería tentador caracterizar la oscilación de la manipulación, utilización, etc. como "prácticas" y previsoras en la investigación "teórica" del modo siguiente: la mirada pura sobre lo ente nace de que la preocupación se abstiene de toda manipulación. Lo decisivo en la "génesis" de la actitud teórica residiría entonces en la desaparición de la praxis [...] Aún así, el cese de una manipulación específica en el comercio previsor no condena a lo previsor a ser sólo un residuo» (SZ 357).

[6] Wm 146 / Q III 76, cf. VA 55 / EC 61.

El carácter rudimentario de las nociones de teoría y práctica en los primeros escritos de Heidegger —y por consiguiente, la necesidad de completarlos con los escritos posteriores— resulta justamente de que la concepción de la técnica sigue siendo insuficiente en *Ser y tiempo*. En el único pasaje en que Heidegger habla de la técnica[1], ésta se limita a la manipulación de instrumentos para la investigación: instalación de un cuadrante de medida en física, preparación de una sustancia sobre lámina para el microscopio, en química, etc. La técnica designa el conjunto de los procedimientos empleados para llevar a buen término la investigación científica pero no designa aún la tecnología transformadora de la naturaleza. Es verdad que ciertos rasgos que formarán parte de esta última noción no están por completo ausentes de *Ser y tiempo*: ellos se presentan desde un *ángulo* que no tiene nada que ver con la reflexión sobre el actuar. El proyecto de cuantificación resulta de una totalización inauténtica de la existencia. En tal proyecto existencial las distinciones entre los entes disponibles (*zuhanden*), los entes subsistentes (*vorhanden*) y los entes coexistentes (*mitdasciend*) están niveladas[2]. Sólo retrospectivamente podremos sostener que las descripciones del «proyecto matemático» como *a priori* existencial contienen en germen las descripciones ulteriores de la tecnología como *Gestell*, emplazamiento, y de la empresa total que ejerce sobre el mundo moderno. Y, retrospectivamente, podemos —y debemos— asombrarnos de estas descripciones de la tecnología que parecen remontarse a una prioridad de lo inauténtico sobre lo auténti-

[1] SZ 358.

[2] El proyecto inauténtico de existencia es caracterizado por una doble reducción: los entes coexistentes – es decir, los otros – se convierten en «objetos» del cuidarse (*Besorgen*) en lugar del asistir a (*Fürsorge*) (cf. SZ 122 / ET 153); por otra parte, el cuidarse es reducido al «proyecto matemático» en tanto que *a priori* existencial (SZ 362). Por esta doble reducción, los tres tipos de entes mencionados se vuelven indiferenciados, indiferentes. El mundo es entonces la acumulación sin fin de lo mismo, la adición de «productos sacados» de su contexto (*entweltlicht* SZ 177/ ET 217). La totalización auténtica, al contrario, «deja al otro ser» y «quiebra toda obstinación en la existencia momentáneamente alcanzada» (SZ 298 y 264). Es claro que la totalización inauténtica prefigura aquí el «pensamiento calculador» y la totalización auténtica la serenidad (*Gelassenheit*) necesaria al «pensamiento meditante» (Gel. 15 y 25 / Q III 166 y 177). El concepto ulterior de tecnología no deriva, por consiguiente, de los análisis de la técnica, en SZ, sino de las del proyecto inauténtico de totalización existencial. La técnica aparece aun como inofensiva, mientras que los rasgos que – disociados evidentemente de todo proyecto existencial – se aplican más tarde a la tecnología mundial, tales como la cuantificación, la estandardización, la «unidimensionalidad», etc. caracterizan en SZ a la inautenticidad.

co, en *Ser y tiempo*, más bien que en las observaciones dispersas consagradas a las técnicas de investigación científica[1].

Esto prueba de que es necesario leer a Heidegger retrocediendo puede conseguir apoyo de nuevo cuando consideramos las declaraciones más comprometedoras de Heidegger a favor del nazismo. Como sabemos, en el curso pronunciado en 1935, Heidegger alababa «la verdad interna y la grandeza» del nacional-socialismo, que residirían en «el encuentro entre la técnica determinada planetariamente y el hombre moderno[2]». En efecto, esta afirmación se inscribe directamente en la línea del pensamiento de *Ser y tiempo*, pero sólo en lo que deja comprender sobre la técnica. ¿Cómo no ver que si un movimiento político es considerado como pudiendo hacer frente a la técnica planetaria es que ésta es aún juzgada como susceptible de ser acotada, modificada? ¿Que la técnica es todavía vista como un proyecto inauténtico que un proyecto auténtico podría, de algún modo, enderezar? Lo que es novedoso en esta afirmación, por relación a *Ser y tiempo*, es que este proyecto inauténtico es ahora identi-

[1] Hay en SZ dos líneas de razonamiento sobre el «sí mismo originario» o primordial que, aquí aún, se contradicen de un modo flagrante. De una parte «el fenómeno originario» (SZ 129 / ET 162) es el «se», *das Man*. La autenticidad no puede entonces resultar más que de una modificación existencial de ese «se» primordial. Pero en otros textos, la situación es exactamente la inversa: la «inautenticidad tiene por fundamento la autenticidad posible» (SZ 259). Aquí es el sí mismo auténtico el que es originario, primordial. Podemos incluso destacar dos afirmaciones literalmente contradictorias a este respecto: «El sí mismo auténtico [...] no puede ser más que una modificación existencial del "se" que ha sido definido como un existencial esencial» (SZ 130 / ET 163). Compárese con: «El "se" es una modificación existencial del sí mismo auténtico» (SZ 317). El primer tipo de argumento es el que predomina en SZ (cf. SZ 179, 267, 268 / ET 220). Sobre el conjunto de estas dificultades véase el artículo de Joan Stambaugh, «Authenticity and Inauthenticity in "Being and Time"», *Research in Phenomenology* VII 1977, p. 153-161. Para nosotros lo que importa es que en la época de SZ, la cuestión del saber donde tiene sus raíces la posibilidad de una dominación tecnológica de la naturaleza sigue estando no solamente irresuelta, sino que no es siquiera propuesta con nitidez: la *praxis* tecnológica resulta de la técnicas de investigación científica, del proyecto matemático como *a priori* de una totalización existencial inauténtica, del "se" como estructura existencial primordial o aún de un cierto giro histórico, la «descontextualización» (*Entweltlichung*) operada por Descartes (cf. SZ. Secciones 6, 19 a 21, 43). Sobre estas cuatro respuestas, sea cual sea la que elijamos, ninguna permite decir, como lo hará Heidegger más tarde, que «las ciencias naturales modernas echan raíces en el desarrollo de la esencia de la técnica moderna y no a la inversa» (MHG 72). Nueva prueba de que los conceptos más decisivos, que todavía fluctúan en SZ, se muestran con sus líneas precisas solamente cuando son leídos a la luz de escritos posteriores.

[2] EiM 152 / IM 202.

ficado con «Rusia y América, que vuelven metafísicamente a lo mismo en cuanto a su pertenencia al mundo y en cuanto a su relación con el espíritu[1]». Será solamente al final de los años treinta cuando Heidegger llegue a la comprensión de la tecnología que será la suya: fuerza de emplazamiento totalitario y monolítico al cual no dejará de oponer un pensamiento multiforme de la presencia, ella misma multiforme. Entonces, «el imperialismo planetario del hombre organizado técnicamente» englobará «el americanismo» así como «al hombre que se quiere como pueblo, se cultiva como raza y se da finalmente plenos poderes para devenir el amo del orbe terrestre[2]». Una vez adquirida esta posición las obras precedentes aparecen en su verdadero estatuto: el de jalones. «*Wege, nicht Werke*[3] ».

He aquí cómo con esta teoría de los textos, el elemento anárquico, anti-teleocrático, se puede volver a trazar hasta en *Ser y tiempo*. La autenticidad se describe allí como resolución anticipadora. La existencia se hace libre para su propia finitud por la anticipación resuelta de su muerte. «La anticipación resulta ser la posibilidad de comprender el extremo potencial de ser lo que nos es más propio, es decir, la posibilidad de existencia auténtica[4]». Pero si el potencial de ser que nos es más propio se revela por la anticipación de nuestra muerte —y Heidegger ha mantenido siempre que es un cambio de actitud respecto de nuestra muerte lo que produciría una nueva experiencia de la presencia— entonces es mi negatividad total la que totalizará mi existencia. Curioso potencial del ser que me proyecta hacia mi negación. Del mismo modo habría que decir que lo que me es «más originario[5]» me proyecta hacia ninguna parte, hacia nada. ¿De qué se apropia mi existencia, en efecto, al hacer-

[1] EiM 34 / IM 56. La descripción de lo que ocurre en América y en Rusia recuerda los términos mismos del fragmento sobre la totalización inauténtica en SZ: «En América y en Rusia todo esto se ha acentuado hasta alcanzar la ausencia de límites de lo que es siempre idéntico e indiferente, y ello al punto de que esto cuantitativo se ha transformado en una cualidad específica [...]». (EiM 35 / IM 57).

[2] Hw 102 / Chm 99.

[3] «Caminos, no obras». Este epígrafe es todo lo que Heidegger ha podido formular, pocos días antes de su muerte, como prefacio a la edición completa GA.

[4] SZ 263.

[5] «La posibilidad como existencial es la determinación ontológica y positiva más originaria, última, del ser-ahí» (SZ 143 / ET 179).

se auténtica? De mi posibilidad de no ser en absoluto. No se apropia de nada. Puesto que retiene como carácter decisivo de la autenticidad el «potencial» y lo «posible», Heidegger, con toda evidencia, elimina la estructura teleológica de la existencia auténtica. Por encima de *arché* y *telos* hay la anarquía y la a-teleocracia porque «más alto que la realidad está la posibilidad[1]». Como horizonte de anticipación, la muerte, es verdad, es seguramente una concreción de la estructura teleológica que caracteriza el «cuidado» en general. Pero hablar de la muerte como de su posibilidad más propia, posibilidad que siempre de nuevo se trata de hacer suya, es ya introducir un elemento de no-finalidad en la autenticidad, ausente de las descripciones del cuidado. La temporalidad auténtica —no lineal sino extática— elimina las representaciones de un *terminus a quo* y de un *terminus ad quem* en la comprensión de la existencia. El potencial extático es, pues, anticipador de la muerte y ello estando desprovisto de relaciones, *unbezüglich*. La muerte es «la posibilidad más propia, desprovista de relaciones, insuperable[2]». De este modo, Heidegger piensa lo auténtico como plenitud extática del potencial, ontológicamente exento de toda relación con los entes, incluyendo la muerte figurada como un ente.

Los entes portan todos un «porqué»: si son subsistentes, sirven al conocimiento y si son disponibles sirven al uso. Conocer y utilizar son las dos maneras en que lo real anuncia su estructura teleológica. «Pero más alto que la realidad está la posibilidad». ¿Por qué por encima? Porque lo posible no es nunca subsistente ni disponible. La posibilidad y lo potencial no caen jamás en las coordenadas de *arché* y de *telos*, es decir, a fin de cuentas, en las coordenadas de la causalidad. Si la comprensión del tiempo, con la cual Heidegger da un vuelco a la metafísica desde Aristóteles, es tan extraordinariamente innovadora es porque mina sus representaciones. El tiempo extático se opone al tiempo lineal —«número del devenir» aristotélico o «extensión del alma» agustiniana— como lo posible se opone al acto y a la potencia, el pensamiento al conocimiento y el principio de anarquía al principio de causalidad.

De lo que precede, he aquí las consecuencias que podemos extraer para una teoría de los textos de Heidegger:

---

[1] SZ 38 7 ET 56.

[2] SZ 250.

1. Si hay que distinguir los momentos, las articulaciones en esos textos, convendrá renunciar de una vez por todas a la oposición entre «Heidegger I» y «Heidegger II[1]» y retener en cambio tres momentos: el de que la cuestión de la presencia es dada como la del «sentido del ser», el de que es dada como «verdad del ser», más exactamente como historia de esta verdad en tanto que *alétheia*, y el de que es dada por la «topología del ser».

2. Situado sobre la línea de clausura metafísica, Heidegger no es —no puede ser— un pensador sistemático. No obstante, lo que él dice de Nietzsche se aplica antes a él mismo, a saber, que hace falta aprender a leer a Nietzsche con el mismo rigor que a Aristóteles. Ya bien vemos lo que nos hace ganar y lo que nos hace perder una lectura rigurosa de esos textos. Nos hace ganar una estrategia precisa y sostenida del pensamiento dirigido contra la vieja referencia principial, contra la ilusión de un Primero legítimo, regla del pensamiento y autoridad para la conducta. Nos hace perder al Heidegger al que se abonan los consumidores de tranquilizantes poéticos o religiosos. La lectura rigurosa de sus textos requiere entre tanto un punto de partida y un método.

3. El punto de partida es la hipótesis del «fin de la historia del ser», el fin de esta historia de la presencia en que «el ser consiste en el destino[2]». De Platón hasta la edad tecnológica, la civilización occidental ha estado situada bajo la vigilancia de las «marcas» (*Prägungen*) metafísicas, bajo la policía de lo que denomino los principios epocales. Pero si la historia de las épocas toca a su fin ya no podremos sostener que «la historia del ser, y sólo ella, es el ser mismo[3]» —*Seinsgeschichte* comprendida como el gesto metafísico— puesto que otra figura de la presencia toma entonces el relevo de los desvelamientos epocales[4]. Las «marcas» o principios per-

[1] Esta oposición fue introducida por William Richardson, *Heidegger. Through. Phenomenology To Thought*, La Haye, 1963, p. 22; véanse las reservas expresadas por Heidegger en su carta-prefacio (Vw XXIII / Q IV 188).

[2] SD 44 / Q IV 74.

[3] N II 486 / N ii 395. Esta formula extrema debe, pues, ser matizada del modo siguiente: en la edad tecnologica es la historia de las épocas lo que toca a su fin, pero no, evidentemente, la historia de la presencia.

[4] Es lamentable que la obra de Henry Birault, citada antes, haya sido compuesta en su mayor parte antes de la publicación de SD (ello resulta entre otras de las observaciones sobre SvG y US, p. 394, y sobre *Zeit und Sein*, p. 452). Ese hecho convierte en caducos numerosos pasajes en la segunda parte (p. 354 - 621). Birault, en efecto, utiliza expresiones como «dife-

tenecen a las épocas y decaen con ellas. La otra figura de la presencia o del ser Heidegger la denomina *Ereignis*, acontecimiento de apropiación. Ahora bien, «el *Ereignis* no es una nueva marca del ser perteneciente a la historia del ser[1]». He aquí el punto de partida.

4. En cuanto al método, consistirá en leer a Heidegger retrospectivamente. La noción neo-kantiana de «sentido», en *Ser y tiempo* (primer momento), no puede ser comprendida correctamente como direccionalidad más que a partir de la concepción historial-destinal de la «verdad» (segundo momento), que anula el alcance neokantiano subjetivista; por ello mismo, la «verdad» puede ser plenamente comprendida como desvelamiento epocal solamente a partir de la noción, posterior aún, de *topos*, lugar (tercer momento). La topología conduce las épocas a su fin. Dicho de otro modo, la razón por la cual la presencia no puede aún ser pensada «como tiempo[2]» a partir de la *temporalidad extática* sólo aparece con la *temporalidad destinal* de la historia de la presencia; y esta temporalidad destinal aparece en su diferencia con el tiempo epocal solamente con la *temporalidad acontecimental* de la topología.

5. A la luz de la historia de la presencia, la práctica de los hombres aparece como respuesta a las constelaciones epocales de la verdad. Este descubrimiento, hecho después de *Ser y tiempo* y que inaugura la *Kehre*,

---

rencia óntico-ontológica», «*Es gibt*», «desvelamiento», «*epoché*», «proximidad», «correspondencia», *sin jamás sugerir que después de la conferencia «Tiempo y ser», esas palabras dejan de ser aplicables a la constelación de la* presencia *iniciada con la tecnología* y que habrá que sustituirlas por expresiones como «mundo y cosa», «favor», «acontecimiento», «claro», «cuaternidad», «pensamiento» (Véase más adelante los § 34-39: las categorías de transición). Sin leer a Heidegger retrospectivamente, Birault ignora la hipótesis de la clausura. Ello conlleva consecuencias tales como una confusión entre los dos sentidos del «velamiento», en Heidegger: el velamiento como *lethé*, parte integrante de la *aletheia*, no se ve distinguida claramente del velamiento como *epoché*. Pues bien, con la clausura metafísica, este segundo modo de velamiento llega a su fin; ahí está todo el interés y quizá el único contenido de esta hipótesis. Hablar, por ejemplo, de «la *epoché* como donación y retirada del ser» (título para la página 547, cf. el índice de contenidos) es meter bajo la cuenta de la *epoche* lo que pertenece a la *aletheia*. Si «para el pensamiento que entra en el *Ereignis* la historia del ser está terminada» (SD 44 / Q IV 74) entonces no podemos decir que «la época del ser no es diferente de [...] la no-verdad, del misterio o del secreto del ser: una parte de sombra en el corazón de la luz» (p. 548). Esta confusión entre retirada epocal y retirada esencial del ser es frecuente en la literatura.

[1] SD 44 / Q IV 74.

[2] N I 28 / N i 265.

la torna en el pensamiento de Heidegger, se muestra él mismo incompleto. Deberá ser examinado a partir del tercer momento: si las épocas llegan a su fin, la presencia se halla privada de principio o de *arché* y *telos*. Por la misma razón, la praxis humana puede y debe entonces ser pensada como «sin porqué». Retrospectivamente, la praxis privada de meta no está para nada ausente en *Ser y tiempo* puesto que la misma palabra «potencial», *Möglichkeit*, si indica un poder (*Macht*, de *mögen* — estas palabras poseyendo el mismo radical que «mecánico» y que «magia»: siempre un hacer, *machen*), indica un pleno poder, simple sobreabundancia sin meta intrínseca ni extrínseca. Al leer a Heidegger desde el final hacia el comienzo, las implicaciones prácticas del pensamiento saltan a la vista: el juego de un movimiento sin estabilización en la práctica, yendo sin duda hasta una fluctuación incesante en las instituciones, es un fin en sí. La torna fuera de la metafísica revela la esencia de la *praxis*: intercambio desprovisto de principio.

Esas cinco reglas de lectura permiten responder sumariamente a algunas primeras objeciones.

La teoría propuesta de los textos permite separar las cuestiones verdaderas de las falsas respecto de la deconstrucción. Objeción posible: *A fuerza de tanto insistir sobre las economías de la presencia —epocales primero, acontecimentales después— deja usted escapar todo lo que Heidegger dice sobre el lenguaje. Ahora bien, si hay hoy una cuestión unánime, al menos en tanto que cuestión, es la del lenguaje. Usted le quita a Heidegger el medio de penetrar en los debates más vivos de nuestro tiempo* . — No es así. En su forma última, topológica, la deconstrucción sitúa el lenguaje tal como lo podemos tener en una época: «La relación del hombre con el lenguaje podría metamorfosearse de modo análogo a la metamorfosis de la relación con el ser[1]». De ahí cierta identidad entre lenguaje y ser. La topología permitiría situar también, dicho sea de paso, el ideal de cientificidad que predomina en esas preocupaciones contemporáneas sobre el lenguaje.

Otra objeción posible: *Se entiende que esta relación con el ser y sus metamorfosis no sigue ninguna necesidad racional, ninguna progresión hacia formas más y más conscientes, libres, lógicas, universales, de la vida en común. Sea. Pero usted cae en el otro extremo. La insistencia sobre las economías vuelve a un simple positivismo de los períodos históricos. De ahí*

[1] SD 55 QIV 89.

el esperar heideggeriano: «No debemos hacer nada, sólo esperar[1]. *¿Esperar por una era más favorable al pensamiento? ¿Igual que se espera por un día soleado para ir a la playa? ¡Si eso no es positivismo historicista!* — Efectivamente, el texto citado trata —de manera oblicua— de la posibilidad de un giro hacia lo nuevo en la historia, hacia lo que, «hasta ahora no ha sido jamás experimentado». Heidegger pregunta: ¿cómo acceder a ello? «Debemos pensar en este lugar, únicamente desde el cual puede darse tal paso». La transición de una economía histórica a otra puede pues cumplirse solamente si el pensamiento se sitúa *en otro lugar*, un lugar otro que la sucesión de las economías dadas. Un lugar otro que el dado: el lugar de lo que da lo dado. «Paso atrás» por el cual Heidegger se apropia y transforma la tradición transcendental. Digamos que ese lugar es en el que se cumplen conjuntamente, indisociablemente, «la esencia del pensamiento» y la presencia entendida como acontecimiento. Lugar que solamente se puede determinar por los trazos categoriales de la presencia. Apropiación y transformación antisubjetivista del principio sintético supremo kantiano[2], sí, pero positivismo epocal, no.

Sería aún una falsa cuestión la que intentara relegar la deconstrucción al rango de disciplina auxiliar o provisional de la fenomenología: *Ustedes hacen mucho caso de la deconstrucción, pero ¿no la convierte simplemente en algo obsoleto la topología del último Heidegger?* Falsa cuestión, si al menos los *topoi* del ser han de construirse «sin relación con una fundación del ser a partir del ente[3]»: es decir, han de construirse deconstruyendo precisamente tales fundaciones. En el momento de *Ser y tiempo*, nada de proyección sin facticidad, y nada de construcción de una ontología fundamental sin deconstrucción de las ontologías fundadoras. La deconstrucción se hermana con la construcción, como la «estructura esencial» que se *proyecta* pertenece a la ganga de *facticidad*. De esta ganga, la reducción fenomenológica arranca la estructura del ser. Reducción, construcción y deconstrucción son entonces las tres piezas de la feno-

[1] Gel 37 / Q III 188.

[2] «Las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia», Emmanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, A 158, B 197.

[3] SD 2 / Q IV 13, cf. SD 25 / Q IV 48.

menología hermenéutica[1]. En el momento de *Tiempo y ser* no hay comprensión del ser-lugar del lugar» sin cierta «toma de distancia». Por ella, el análisis retrocede desde lo ente localizado o manifiesto (de lo dado, o de lo presente, *das Anwesende*) hacia su lugar o su ser manifiesto (el ser-dado o el modo de presencia *Anwesenheit*); después retrocede todavía desde éste al ser-lugar, a la manifestación misma (la donación, *Es gibt*, o la venida a la presencia, *Anwesen*). Este doble paso atrás[2] es una de las maneras con las que Heidegger, en los últimos escritos, desarticula las viejas búsquedas filosóficas de un fundamento estable, digno de fe, para el conocer y para el actuar. La manifestación no es fundadora de nada, es obtenida al precio de deconstruir «el ser manifiesto». De lo ente situado a la localidad, después a la situación o a la inscripción, la retrocesión transcendental es deconstructora esencialmente.

Otra falsa cuestión: *¿La hipótesis de la clausura no es pura utopía? En efecto, si la verdad del ser, la* alétheia, *hasta ahora «jamás ha sido experimentada», «el abandono del pensamiento recibido» se parece formalmente al trueque imaginario por el cual intercambiaríamos un presente insulso por mañanas brillantes. «El paso atrás que lleva de un pensamiento a otro pensamiento*[3]*», parece responder perfectamente a la idea ambigua de utopía: por una parte, el pensamiento por venir sería el lugar excelente* (eu-topos) *donde brilla la verdad, puesto que cesaría el velamiento histórico, la* epoché *de la presencia; pero, por otra parte, este pensamiento por venir acentuaría la* léthé, *el velamiento o ausencia esencial en el corazón de la presencia: sería, pues, también el no-lugar* (ou-topos) *de la verdad, algo para siempre fuera de alcance. A la perspectiva*

[1] Según GA 24 29-31, la construcción – «la pieza central del método fenomenológico» – es el «proyecto libre» que lleva al ser mismo bajo la mirada. Esta construcción o proyección permite establecer las estructuras del ser (lo que más lejos y en otro contexto denominaré las categorías de la presencia). La deconstrucción es el acto complementario de la proyección de las estructuras, el acto por el cual las despojamos de su envoltura de facticidad. La reducción, en fin, es la reconducción de la mirada que, de la aprehensión ingenua, natural, de los entes, pasa a la cuestión de su ser. Heidegger denomina la puesta en obra de este conjunto *«durchkonstruieren»* (con toda evidencia, se trata de otro kantismo en estas obras del comienzo, cf. la *«durchgängige Bestimmung»*, determinación exhaustiva, por ejemplo en la *Crítica de la razón pura*, A 571, B 599). La construcción exhaustiva «hace visible la disposición de los fundamentos». El la denomina aún «la "disolución" que aligera y despeja los gérmenes de la ontología» (KPM 39 / Kpm 101).

[2] Cf. SD 32 / Q IV 59. Para el doble paso atrás, cf. más adelante los § 18 y 19.

[3] VA 180 / EC 217 (subrayado por mí). Cf. SD 80 / Q IV 139.

de un porvenir generado por la tecnología «demoniaca[1]*», ¿no opone Heidegger el otro pensamiento como la salvación? Lo demoniaco es la empresa tecnológica al consolidarse, haciendo del porvenir la edad del horror; es la victoria del conocimiento sobre el pensamiento, de un conocimiento girando alrededor de la acumulación delirante de informaciones; es la administración total, el ideal de orden puro, sin contenido específico, produciendo la reificación última de la política. A esta perspectiva de porvenir, Heidegger opondría el* exeat *de la clausura, como a la Inglaterra de Enrique VIII, Thomas More opondría la bienaventurada isla de Ningunaparte.* Aquí la respuesta es la misma que antes, a propósito de los anarquistas: el utopismo, sea entendido como teoría de la ciudad perfecta o como filosofía de la historia, que alcanza su punto culminante futuro en una armonía universal, es también tan «metafísico» como el anarquismo teórico. Siempre evaluamos, siempre pesamos las ventajas y los inconvenientes de una teoría o de otra. Nada hay de eso en Heidegger. La verdadera cuestión no es la de saber si la tecnología se deja contrariar, dominar, superar, sublimar; si la naturaleza, puesta en la razón desde hace dos milenios y requerida para entregarnos energías desde hace dos siglos, se deja restaurar, si el hombre puede reconciliarse con ella. Sobre esto, en efecto, la deconstrucción no tiene nada que decir. Sería como que el doble «paso atrás», cuidadosamente elaborado por Heidegger, se viera —para bien o para mal— llevado a la vieja «transmisión» entre teoría y práctica[2]: nos desprenderíamos de la práctica hacia un Sirio teórico con el fin de asegurarnos mejor los criterios éticos y políticos. Volveríamos al *pros hen* de la *Ética a Nicómaco* —donde los actores son, teóricamente, llevados al ideal del hombre prudente— y de la *Política* donde los ciudadanos son, teóricamente, medidos por el ideal de ciudad perfecta. Son unas de tantas relaciones principiales que parasitan la *Física*, como lo veremos. La utopía es la incidencia más imaginada e imaginaria de la relación sustancialista con lo uno. Un Sirio no es suficiente. Hay que retroceder doblemente, de la práctica a la teoría de la práctica, y de la teoría al pensamiento.

He aquí lo que considero como las verdaderas cuestiones inscritas en los textos heideggerianos. Conciernen a los principios epocales y su

[1] EiM 35 / IM 57 y MHG 73.

[2] «La distinción de origen metafísico entre teoría y práctica, así como la representación de una transmisión entre las dos, obstruye el acceso a la inteligencia de lo que denomino "pensar"» (Sp 214 / RQ 59).

decadencia; los cambios entre épocas (*Wenden*) y la clausura (*Kehre*), así como el modo en que estos giros afectan al actuar; «el origen» del actuar; la unidad categorial de las economías de la presencia como lugar de lo uno y de lo múltiple en la historia; el *a priori* práctico requerido por el pensamiento de la presencia y, finalmente, algunas consecuencias concretas de la deconstrucción para el actuar. Cómo cuestionan estas nociones, aún rudimentarias, y cómo permiten sostener que la época de la clausura es también dnde se agota la antigua derivación del actuar a partir del ser, voy a intentar mostrarlo en otras tantas partes.

Para ello recurriré a una panoplia de términos de los que no todos se hallan en Heidegger, incluso él mismo los rechaza. Me parece indispensable rehabilitar ciertas palabras desterradas de su vocabulario por estar sobredeterminadas.

Son éstos: «término» (desterrado con el fin de mantener al pensamiento en camino en cierta indeterminación, más acá de todo «*terminus*»); «categoría» (demasiado solidaria con una «lógica de las cosas»); «transcendental» (congénere del subjetivismo crítico) y mucho otros lugares tradicionales. Estas palabras conviene transmutarlas, deconstruirlas justamente, hacerlas decir al mismo tiempo más y menos de lo que quieren o deben decir en el seno de la clausura. Por otra parte, entre las nociones clave enumeradas anteriormente las hay que no se hallan en Heidegger. Ellas serán elucidadas en el transcurso de nuestro camino. Si giros como «principios epocales», «economías de la presencia», no están formulados por Heidegger como tales, no por ello estos conceptos no son rigurosamente operativos en sus textos. La necesidad de una actitud algo desprendida respecto de la palabras utilizadas por él resulta aún de la hipótesis de la clausura. Ésta impone a la deconstrucción un vocabulario y una lectura que siguen siendo filosóficos, pero donde la punta perfora ya la capa de estratificación en la que esas palabras no han dejado de asegurar al espíritu un principio primero. Para esta función, arquitectónica, los términos heredados ya no la cumplen. Retomados en la deconstrucción, están todos situados como entre comillas.

I

De los principios y de su genealogía

1

Comprender la historia por sus cambios

> «La torna adviene en el peligro, ello no puede producirse sino inmediatamente[1]»

Al final de una época su principio decae. El principio de una época es aquel que le proporciona cohesión, una coherencia que, durante un tiempo, va de suyo y no se pone en cuestión. En cambio, al final de una época, decir y cuestionar esta coherencia se hace posible: al decaer, el principio viene al lenguaje. En tanto domine su economía, en tanto que su orden disponga de las vías por las que siguen la vida y el pensamiento, hablamos de un modo distinto que cuando se borra ante el establecimiento de un nuevo orden. El principio de una época es a la vez asunto de conocimiento y de acción: es el *principium*, el fundamento que da razón, pero también el *princeps*, la autoridad que imparte justicia, la razón justificativa de una época y su tiempo. Se establece, reina, después

[1] TK 42 | Q IV 149

decae. Su establecimiento, el régimen que impone, después su peligro, la muestran esencialmente provisional. Las razones justificativas tienen su genealogía y su necrología. Son epocales. Se erigen sin un plan director, unas tras otras, y se apesan sin preaviso. Así, el principio de una época domina a ésta pero él mismo tiene un comienzo. Se da, es decir, tiene su *arché* en lo que denominamos las crisis de la historia. El origen, pensado a partir de las épocas, aparece como plural: *arché*, en tanto que es su comienzo y su mando; *princeps-principium* en tanto que autoridad y fundamento; la suspensión misma, al fin, *Ursprung*, por la cual un ente entra en presencia en el seno de un orden epocal dado.

¿Sería posible componer la genealogía de los principios epocales? ¿Y tal genealogía permitiría oponer los cambios en la historia (*Wenden*) a cierto giro de los tiempos, a una torna (*die Kehre*) singular, donde expiraría la continuidad misma de esos principios?

Cuando el hábitat que pasajeramente es el nuestro se deteriora y cae, cuestiones hasta entonces no propuestas, no susceptibles de proponerse, surgen: ¿si tal es su fin, cual habrá podido ser su origen? Pero el origen del círculo que delimita lo que nos es más familiar, en los reveses de la historia, se muestra él mismo complejo: *arché, principium y Ursprung*. Y las transiciones epocales son de dos tipos: pasos de una época a otra y salida inmediata, en el peligro, fuera de la historia epocal.

§ 3. *La ciudad en forma de puma*

> «Los *principia* son lo que ocupa el primer lugar, lo que se mantiene en el rango más adelantado. Los *principia* remiten a una puesta en orden y en rangos [...]. Los observamos sin meditar[1]»

La fortaleza, rodeada por tres murallas concéntricas, domina la ciudad. Las murallas que forman el recinto siguen un diseño en zigzag. Están construidas por piedras poligonales, algunas de hasta nueve

[1] SvG 40 y 42 / PR 74 y 76.

metros de alto, y pesadas como trescientas toneladas de granito. De un lado de la fortaleza se extiende una explanada donde transcurrieron las revistas a las tropas. Del otro, el terreno se rebaja a fondo hasta los tejados de la capital. La bajada se hace por senderos escarpados. El oxígeno se rarifica, se respira difícilmente. A esta altitud crecen sobre todo la hierba de las estepas y algunos arbustos. Sobre otras cuencas subsisten culturas en terrazas. La ciudad está encajonada entre dos hileras de montañas que se elevan a seis mil metros. Antiguamente las casas eran de tierra cocida cubiertas de paja, más tarde en piedra tallada regularmente. Los edificios se extienden sin verdadero orden alrededor de una vasta plaza en forma de dos trapezoides, tocándose por las bases más pequeñas. Esta plaza, se dice, fue colmada de animales en oro y plata macizos, grandeza natural. Se dice también que un centenar de llamas fueron sacrificadas cada mes. Se dice, en fin, que esta plaza era demasiado espaciosa para las necesidades comerciales de los autóctonos, que a esta ciudad le faltaban mercados ordinarios e incluso hábitats que no fueran sacerdotales, pero que, en cambio, tenía abundantes alojamientos para peregrinos. Vista desde las pendientes de alrededor, la fortaleza y la ciudad dibujan claramente un animal: las grandes arterias de Cuzco y el río Tullumayo forman el cuerpo y la fortaleza Sacsayhuaman, la cabeza de un puma.

Cuzco lleva su principio inscrito en sí. Éste, por ausencia de barrios comerciales, por hipertrofia de construcciones administrativas y cultuales, salta a la vista: la centralización del imperio inca bajo la dominación de la clase simbolizada por este felino. «Cuzco» quiere decir ombligo, e «inca» es el nombre de la clase reinante. Cuando este nombre está escrito con una mayúscula designa al jefe de esta clase. El puma es su insignia. Simboliza el principio en tanto que autoridad, *princeps*. De la plaza central partían rutas pavimentadas que seguían las líneas de cumbres y sobre la cuales los corredores transmitían las llamadas, las directivas, los decretos, los veredictos, hasta lo que es hoy Argentina, en el sur, y Quito al norte. El principio del sistema inca era tal que permitía la sumisión de tribus heteróclitas al poder central. A través de todo el imperio, el urbanismo atestigua esta autocracia: en las provincias conquistadas, plazas similares a la de Cuzco servían a la jurisdicción, a las celebraciones, no solo a la llamada a las armas sino al pago de las prestaciones. Las ciudades parecían haber sido concebidas menos como aglomeraciones de habitaciones que como relevo de poder por la autoridad central, y los

hombres eran considerados sobre todo como la mano de obra extraíble a medida de la organización racional de la economía.

¿Pero cuál es el principio de inteligibilidad, el *principium*, de este imperio tan centralizado? La población, los animales, los trabajos, el sol mismo eran puestos en lotes de unidades decimales. El cacique de una decena de jefes de familia vigilaba los trabajos agrícolas y distribuía el alimento; otras cargas incumbían a los jefes de cincuenta, de cien, de quinientos, de mil y de diez mil familias. Las edades eran reagrupadas en unidades de diez. Los funcionarios, reconocibles por sus perforaciones de oreja, variables según el rango, constituían células de diez. Lo mismo ocurría para los gremios, las parcelas de terreno, los sexos mismos. Según la crónica de Huaman Poma, que se hacía pasar por el nieto del Inca Tupac Yupanqui, existían diez grupos de hombres y diez grupos de mujeres. Que se me permita citar *in extenso*, por placer:

> «1. AUCA CAMAYOC: los guerreros, o más exactamente, los movilizables. Toda la población de varones de veinticinco a cincuenta años.
>
> 2. PURIC MACHO: de cincuenta a ochenta años. Domésticos de los señores, ocupados en trabajos ligeros.
>
> 3. ROCTO MACHO: de ochenta años y más. "Viejos duros de oreja, capaces justo de comer y dormir, de trenzar cuerdas, de cuidar conejos y patos". No obstante son temidos y honrados a causa de su afilada lengua.
>
> 4. UNOC RUNA: los enfermos, los sordos, mudos, ciegos, jorobados, enanos, cojos, etc. Éstos rinden lo que pueden y "sirven de pasatiempo".
>
> 5. SAYA PANAC: de dieciocho a veinte años. Llevan los mensajes y guardan los rebaños. Practican la pobreza y la abstinencia y no tienen derecho a las mujeres.
>
> 6. MACTA CONA: de doce a dieciocho años. Guardan los rebaños, cazan pájaros con una red y ofrecen las plumas a los curaca.
>
> 7. TOCILACOC NAMRACONA: de nueve a doce años. Protegen los pequeños pájaros, las simientes y las cosechas.
>
> 8. PUCLLACOC NAMRACONA: "los que juegan", de cinco a

nueve años. Distracción favorita: la peonza. Pero conviene que sean "instruidos y castigados por el buen orden del reino".

9. LLULLO VAMRACONA: desde los primeros pasos a cinco años. La ley acuerda a los parientes dos años para ocuparse de su hijo, divertirse con él y "evitar que caiga o que se queme".

10. UAUA QUIRO—PICAC: los lactantes en las cunas.

En cuanto a las mujeres, su clasificación armoniza con la precedente:

1. AUCA CAMAYOC PA VARMI: la mujer del guerrero. Entretanto teje vestidos.

2. PAVACONA: tejen vestidos y cocinan. La castidad es de rigor para las viudas de cierta edad.

3. PUNOC PAYA: ayudan a educar los niños si poseen fuerza para ello.

4. UNCOC CUMO: las lisiadas: Se casan con otros lisiados, las enanas con los enanos, las ciegas con los ciegos, etc.

5. CIPASCONA: las jóvenes casamenteras. Destinadas al templo del Sol, al rey, a los jefes y a los guerreros, según un reparto decidido por los funcionarios del Imperio: "jamás persona alguna tomaba mujer por su propia voluntad". Toda infracción a la regla era castigada a muerte. La edad límite del matrimonio estaba fijada en treinta años.

6. COROTASQUE: "las pequeñas rapadas". Con la falda corta, los pies desnudos, ellas aprendían a cocinar, a hilar y a tejer. Preparaban la *chicha*, o brebaje fermentado. Les está prohibido "conocer una mujer o un hombre bajo pena de muerte". Se las depila.

7. PAUAU PALLAC: "las niñas que recogen flores". Estas ayudan tanto a papá como a mamá.

8. PUCLLACOC UARMI NAMRA: "las niñas que juegan al caminar". Se ocupan de los hermanos menores. Van a buscar agua para la cocina.

9. LLUCAS UARMI UANA: "las que hacen sus primeros pasos".

10. CHILLO UAUA UARMI QUIRAUPICAC: decimos "bebé"[1]».

Lo que sorprende en estas dos listas es la facilidad con que el espíritu serio se alía con lo arbitrario. El descubrimiento del número diez, impuesto hacia y contra todo, constituía la felicidad y la fuerza del imperio. Esta arquitectónica del sistema inca permite el sometimiento de los pueblos, la asignación igual de los artículos alimentarios, los trabajos tales como el transporte de monolitos a más de dos mil kilómetros de distancia. Todavía se lee hoy en los códigos de la vestimenta peruana, sobre todo los sombreros: el tocado indicaba el clan de procedencia, si bien la pertenencia social de cada uno permanecía visible a los ojos de todos.

El *arché* como comienzo de este sistema era el proyecto grandioso formado por el primer inca, Pachacuti (o, según la leyenda, el nacimiento del Manco Capac y de su hermana y mujer Mama Ocilo de las aguas del lago Titicaca); el *arché* como mandato era la autocracia. El principio de esta civilización es manifiesto también: en tanto que primero en el orden de la autoridad, era el aparato político a la cabeza del cual, ejerciendo el control vertical, estaba el cacique supremo; pero en tanto que primero en el orden de inteligibilidad o de la racionalidad, estaba el sistema decimal. Cada detalle de la vida estaba sometido a las leyes aritméticas con vistas a la pacificación, la expansión, el crecimiento agrícola, la defensa, los trabajos. El imperio pudo ser pan-andino porque era un sistema, una pirámide con base decagonal. Así, el origen de este sistema, entendido como *arché* y como principio, permite comprender esta sociedad y sus logros.

Al mismo tiempo, hay que confesar que nosotros no comprendemos nada. Y ello no solamente por la ausencia de una escritura inca. El *arché* y el principio no nos dicen todo del origen, no todo el origen. No permiten comprender cómo las cosas estaban presentes para la experiencia cotidiana. El origen como *arché*, y como principio, disimula la presencia. Cómo fueron presentes las cosas antes de la llegada de los conquistadores, se nos escapa para siempre. No todo está dicho en el auge de la civilización inca, cuando describimos sus conquistas, su uso soberbio

[1] Bertrand Flornoy, *L'Aventure inca*, Paris, 1963, p. 154-156.

del sistema decimal, su desdén por lo particular y lo individual. Otro tipo de auge queda por comprender, el auge como surgimiento de la presencia, el origen como *Ursprung*.

En el orden de la autoridad como en el de la inteligibilidad, los principios se sostienen en primer rango, en el campo abierto a una época. A esos principios que trazan las vías que seguirán el recorrido de las explotaciones y los discursos de las explicaciones, una época dada las observa sin cuestionar. Cuando las cuestiones se proponen al respecto, las redes de intercambio que han abierto se confunden y el orden fundado declina. Un principio conoce su auge, la duración de su reino y su ruina. En general, se toma más tiempo en morir que en reinar.

El auge de la presencia requiere otro tipo de pensamiento que el que traza los cambios de los principios históricos. Los principios, los observamos sin meditar. El surgimiento de la presencia, el origen como *Ursprung* requerirá, quizá, un vuelco en el pensamiento. Puede que la torna en la historia, en la que el origen se manifiesta como presencia, requiera una torna en el modo de pensar. Y quizá esta nueva *Denkungsart*, la fenomenología de la presencia, permitirá interrogar el origen múltiple de los principios epocales, igual que Nietzsche interrogaba «el origen de nuestros prejuicios morales». La dificultad de la genealogía de los principios proviene de su envergadura. Deberá descifrar más que «la escritura jeroglífica del pasado moral de los hombres[1]». Las genealogías de la moral, del espíritu científico, del ideal democrático, etc., no serán más que casos particulares, cualquiera que sea su estado en cuestión.

§ 4. Auge y decadencia de los principios

> «En la historia del pensamiento occidental, que comienza en el siglo sexto antes de Cristo, hicieron falta dos mil trescientos años hasta que la representación familiar "Nada es sin razón", fuera propiamente puesta como principio y reconocida como ley [...]. Hasta hoy no hemos meditado aún sobre este hecho,

[1] Friedrich Nietzsche. «Die Genealogie der Moral», Vorrede 2 y 7, *in Werke in drei Bänden*. Karl Schlechta (ed.), Munich, 1955, t II, p. 763 y 769.

el que esta pequeña frase haya tenido necesidad de un tiempo de incubación tan extraordinariamente largo[1]».

¿Un principio no es algo que inspire un temor reverencial[2], al que se reconoce prevalecer más allá de las contingencias históricas? ¿No es él «precioso», un *axios*, un axioma pues, porque es intocable por lo fortuito? Yo hablaría, por el contrario, del establecimiento de un principio y ello en el doble sentido de su instauración en el comienzo de una época y de su reino durante esa época. El comienzo y el mandato constituyen el *arché* de los principios: trataría de trazar su arqueología. Veo una época determinada por un código que cada vez es único; no es tanto una convención sino como cuando hablamos en términos del código de la circulación, es decir, de una ley de aplicación regional, epocal. El acceso de un código al rango de principio abre un campo de inteligibilidad. Establece un primero, una referencia. Ese código regula el «establecimiento» en el sentido de institución de utilidad pública, de régimen. Así, la pequeña frase «Nada es sin razón» accede a tal rango al comienzo de los tiempos modernos, tras un largo periodo de incubación[3]. Su acceso y su reino consecutivo dan a comprender el *arché* de la modernidad, su génesis a partir de un tipo de origen. Los tiempos modernos se constituyen en el periodo en que el principio de razón prevalece en el pensamiento así como en el actuar: pensar en dar razón, y actuar, emplazar la naturaleza. Puedo comprender una época —la apertura de un campo de presencia pasada— por un acceso y ponderación tales.

El establecimiento de un principio es su institución al comienzo de la época para la cual servirá como último recurso y que, por ese medio, podrá dominar. Pero si los establecimientos que nos son legados se dejan decir y cuestionar sobre todo cuando se pliegan, entonces conocemos la historia por sus virajes[4]. Los virajes de la historia producen su inteligibilidad. Lo que una época considera supremo, el código que mantiene juntas las actividades y los discursos en los cuales se reconoce, se mani-

[1] SvG 192/PR 248.

[2] Heidegger dice «*Scheu*», cf. más abajo, p. 221, n. 324.

[3] SvG 15, 96 sig., 192 / PR 46, 135 sig., 248 sig.

[4] Los «virajes (*Wandel*) en el ser», entendidos como «cambios de su destino» (TK 38 / Q IV 143 sig.).

fiesta en las crisis en las que entonces cambia. Deviene pensable cuando se detiene su empresa. Los cambios de la historia son «críticos» en el pleno sentido de la palabra: «separan» una época de otra. Son, pues, la crisis del principio que, por un tiempo, establece una civilización dada en el campo finito en que puede dedicarse a sus tareas. La clave de esos campos será la fenomenología de los cambios de la historia.

Pero al mismo tiempo se tratará de ir más allá del origen como *arché* y como principio, se tratará de aprehender la clave de los campos igual que aprehendemos su libertad...Si efectivamente los virajes de la historia se dejan aprehender mejor por la retracción de un principio que hasta ahí codificaba cosas, ¿en qué dirección apunta esta retracción? El establecimiento en el que una colectividad se aloja durante un tiempo, tiene su orden, ¿pero qué ocurre con la continuación misma de estos establecimientos? ¿Poseen los límites entre épocas un *arché* del cual sean su articulación racional? ¿Son esos límites las junturas donde se articula una razón más razonable aún que la que puede leerse fenomenológicamente en el claro finito de una cultura dada? ¿O en las transiciones, el origen hacia el cual apunta la retracción de un principio dejaría quizá ver algo de su propio modo de ser? ¿Y esas transiciones, se revelarán carentes de orden, literalmente anárquicas[1]?

Lo que buscamos comprender es la cesura que marca el fin de la época metafísica. Puede que en esos decenios, que son los nuestros, el principio que ha generado una larga época se invierta; que en tanto que principio devenga pensable porque es menos cercano; y que en esta cesura se manifieste una ausencia, rápidamente olvidada, cuando las leyes y el orden —va de suyo— están bajo la dominación insospechada, no sometida a la sospecha, de un principio. Puede que en el límite de una era a otra aparezca el anarquismo, la ausencia de una razón última en el límite de los numerosos principios que han tenido lugar. Puede que en la auto-revelación de esta ausencia, la acción humana, la prácti-

[1] Muchos giros en los textos de Heidegger concernientes a la historia del ser evocan el vocabulario de Hegel: «escatología del ser» (Hw 301 sig. / Chm 267); «identidad y simplicidad del destino del ser» (SvG 153 / PR 200); «la esencia del ser se abisma en su verdad aún velada» (Hw 301 / Chn 267), etc. A pesar de estas semejanzas, de las que algunas se explican por el deseo de diálogo, la fenomenología heidggeriana no permite hablar de una racionalidad en los cambios de la historia. Para Heidegger, la esencia de la metafísica no es metafísica. A propósito del dialogo, *Aussprache*, con Hegel, cf, por ejemplo, GA 55 42.

ca política en concreto, se haga pensable, como no lo es, en cambio, cuando la vida y el pensamiento obedecen al orden que les está asignado entre dos cambios.

¿Cómo puede aparecer como transitorio un principio? He aquí la primera cuestión por proponer. Concierne el tipo de análisis que lleva al concepto de anarquía. «Análisis» habrá que tomarlo literalmente: como disolución o dislocación, de-construcción de los edificios de inteligibilidad que nos han sido legados. Se tratará de decir también, y cómo, este análisis, esta clave de los campos históricos, es fenomenológico. Después, las tres acepciones de origen —*arché*, *principium*, *Ursprung*— habrán de ser desatadas. A la mirada genealógica le aparecerá una continuación concreta de principios: la continuación o la era de la representación cede el paso a la de la conciencia, después la del nihilismo, después la de la técnica, por mencionar sólo los tiempos modernos. En fin, se planteará la cuestión de esta continuación de principios misma: ¿posee un comienzo y un final?, ¿puede ser leída prospectivamente a partir de cierto cambio antiguo que porta una fecha y, retrospectivamente, a partir de otro giro de los tiempos que porta, también él, una fecha?

2

Comprender la práctica por la «torna»

> «La esencia del emplazamiento (*Gestell*) es el peligro [...]. La esencia de este peligro oculta la posibilidad de una torna en el cual el olvido de la esencia del ser toma un giro tal que la verdad de la esencia del ser, una vez producida esa torna, se instaura propiamente en el ente [...]. El peligro es la época del ser que se despliega como emplazamiento[1]».

La primera pieza de una genealogía de los principios es dada, repitámoslo, con el concepto de cambio (*Wenden*) entre épocas. La segunda pieza es el concepto de torna (*die Kehre*). El texto citado anteriormente

[1] TK 40-42 / Q IV 146-148.

muestra claramente el presupuesto de la deconstrucción: con la «torna» es el linaje mismo de las épocas lo que finaliza. Es este fin de la historia epocal lo que constituye la pieza clave de lo que Heidegger tiene que decir sobre la práctica.

§ 5. *Filosofía práctica e hipótesis de la clausura*

> «Una manera esencial en que la verdad se instituye en el ente, que ella ha abierto, es la verdad poniéndose ella misma en obra. Otra manera en que la verdad despliega su presencia es el gesto que funda una ciudad[1]».

La expresión «filosofía práctica» puede designar dos cosas: la disciplina especial que trata de la práctica humana, o la naturaleza práctica de la filosofía en general. El paradigma del primero de los dos sentidos es el cuerpo de los tratados aristotélicos titulados *Ética*, *Política* y *Economía*, que toman prestado de las disciplinas más «teóricas», *Metafísica*, *Órganon y Física*, lo esencial de sus esquemas racionales. Examinan las acciones de los hombres siguiendo relaciones estructurales, concretamente la relación *pros hen*. Cuando la filosofía práctica es así una «disciplina» —cuando en general, las ciencias se dejan representar por un árbol en el que el tronco es la ontología y las ramificaciones, las materias prácticas— la distinción entre discurso descriptivo y discurso normativo no constituye un problema. La derivación a partir de un patrón ideal no permite distinguir lo normativo de lo descriptivo.

[1] Hw 50 / Chm 48. Varios comentadores se han basado en estas líneas para «extraer» una filosofía política de Heidegger. Pero el paralelismo entre la «puesta en obra» artística y el «gesto fundador» político no permite siquiera jalonar el terreno sobre el cual, después de Heidegger, un pensamiento político pudiera echar raíces. Ese terreno será corregido con la ayuda de la genealogía de los principios. Para esta tarea, hay que atreverse a una cierta independencia con relación a la letra misma de Heidegger. Si una filosofía política puede desarrollarse a partir de la deconstrucción de los fundamentos, que es mi único propósito, deberá renunciar al esquema metafísico por excelencia, que es la referencia a cualquier término ideal y normativo. Para ello, no basta con deconstruir los *principia*. Todavía queda el no concebir ya los *archai*, los momentos inaugurales o fundadores de las épocas, a modo de un referente. De ahí la importancia de una comprensión no principial y no arcaica del *Ursprung*.

Otra cosa es cuando hablamos de filosofía práctica para decir que el contenido mismo de la filosofía es práctico. Autores tan distintos como Plotino, el Maestro Eckhart, Marx y Kierkegaard, estarían de acuerdo con esta coincidencia de lo «teórico» y de lo «práctico». Ahora bien, si Heidegger comprende la verdad del ser instaurándose epocalmente en los entes —todos los entes— hace imposible la derivación de lo práctico a partir de lo ideal. El texto anterior atestigua esta esencia englobante de la *aléthéia*: que la verdad advenga en una obra de arte, o que se despliegue por una acción política, no son más que maneras en que la «verdad se instituye», durante un tiempo o en una región. Inútil entonces querer delimitar una filosofía práctica en relación con una filosofía teórica: la filosofía que describe las «instituciones» epocales de la verdad del ser es, en su totalidad e indisociablemente, teórica y práctica. La teoría no consiste en recoger idealidades determinantes y la práctica no es lo que se deja determinar por ellas. No se trata ciertamente de negar que el pensar y el actuar sean dos actividades fenoménicamente distintas. Sino que se trata de verlas como *normalizadas* por la manera en que la presencia se ordena durante un tiempo. Así, la presencia que se articula hoy bajo el principio denominado «emplazamiento», normaliza el pensamiento, la creación artística, los términos en los cuales se ponen y se resuelven los problemas políticos y todo el conjunto de regiones de experiencia posible. Las modulaciones aletheológicas en el curso de la historia marcan lo teórico y lo práctico con su sello epocal y ya no es lo teórico lo que determina la práctica.

La hipótesis que guía toda esta genealogía de las marcas epocales o de los principios está contenida en la «torna». En el giro de los tiempos que se inicia hoy, «el olvido de la esencia del ser toma un giro tal que la verdad de la esencia del ser, en esta torna, se instaura propiamente en el ente» (exergo a este capítulo). He aquí, claramente anunciada, la hipótesis de la clausura. Con la torna tecnológica la presencia se dejará eventualmente pensar en sí misma, por ella misma. Es el fin de la línea de entes ideales erigidos en principios. La torna no es más que una posibilidad, una hipótesis, y el pensamiento de la presencia una eventualidad. No obstante, la torna permite hablar de la «metafísica» como un campo cerrado. Y como consecuencia permite hablar de la práctica como sometida a una transmutación. La práctica puede liberarse de los principios por los cuales la presencia había quedado precisamente «olvidada».

¿Qué es entonces, más exactamente, «el peligro tecnológico» del que hablaba el exergo anterior? No es, en primer lugar, ni el peligro de asfixia que la industria crea para la vida, ni el de un embrutecimiento que la planificación total crea para el espíritu. «El peligro es la época», la *epoché*, la retención o el olvido de la presencia, su ocultación por los principios. Esta ocultación, y por tanto el peligro, es algo ya antigua. Ella está en la mayor opacidad en la edad tecnológica.

Si la filosofía práctica designa una disciplina basada sobre una teoría, incluso sobre una crítica primera, entonces la hipótesis de la clausura entraña y significa la imposibilidad de una tal reflexión fundamentante sobre la práctica. Y si, con la torna tecnológica la ocultación de la presencia puede tomar fin, entonces la esencia de la práctica humana no consistirá ya, no podrá consistir ya, en realizar, aplicar, derivar normas para el actuar.

La torna contemporánea tiene una función heurística: a partir de ella las épocas históricas aparecen retrospectivamente como constituidas cada una por un principio preponderante, es decir, que «pesa más» durante un tiempo sobre la vida y la inteligencia de los hombres. Como primero en el orden de autoridad (el puma) y primero en el orden de la inteligibilidad (el sistema decimal), el principio se abre a un despejamiento, un «claro»[1], donde, para una comunidad dada, se efectúa la constelación finita de las cosas, las acciones y las palabras, por las cuales es reconocible. Un princi-

[1] Hay que distinguir cuatro acepciones del término *Lichtung* en Heidegger: despejamiento o claro. Esta palabra alemana es, por otra parte, una traducción prestada del francés (cf. SD 71 sig. / QIV 127). Las cuatro están ligadas a la comprensión de la verdad como *aletheia*, como descubrimiento. «Despejamiento-claro» significa, ante todo, apertura constituida por el ser-en-el-mundo en el sentido en que el ser que somos es el «ahí» en el cual los entes pueden mostrarse (SZ 133 / ET 166 sig., cf. Hw 49 / Chm 48). Un primer deslizamiento del sentido se opera cuando el lugar de la verdad no es ya pensado primero en referencia al *Dasein*: ahora el logos «cede» el claro en en cual se eleva la presencia; la diferencia entre éste y el presente es el descubrir o *aletheia* (VA 247 / EC 299). Pensado como acontecimiento, el claro es entonces lo propio de la naturaleza, *physis*, más que del hombre (Hól 55-58 / AH 74-77). La tercera acepción remite a la historia del ser. Aquí, Heidegger habla de «la historia de los claros del ser» (ID 47 / Q I 286) o de «claros epocales del ser» (SvG 143 / PR 188). La cuarta acepción, finalmente, es ahistórica: «El claro es lo abierto para todo lo que está presente o ausente» (SD 72 / Q IV 127 sig.). Esta apertura es pensada como la condición atemporal de la historia: ella «acuerda el ser y el pensar» (SD 75 / Q IV 132): en este último sentido, *Lichtung* ha perdido todo matiz de metáfora de luz y significa más bien una puesta de manifiesto. La acepción que tiene prioridad es la tercera. Para la cuarta, véase más adelante § 37.

pio tal, operante en el interior de todo campo histórico dado, puede observarse en cualquier dominio: el urbanismo inca, los tatuajes, los sombreros, los recordatorios en cordeles llamados *quipu*, todo habla, a su modo, del principio que da coherencia a esta cultura.

Pero no todos los hechos culturales tienen igual valor revelador. Para Heidegger las trazas más reveladoras de los campos históricos pasados están preservadas en las obras filosóficas. Esta preferencia no va de suyo. Incluso es controvertida si entendemos los campos históricos como constituyentes de un orden de cosas presentes, un orden manifiesto[1]. Quizá las obras filosóficas son ellas mismas como los tatuajes: ejecutados para embellecer, cargados de sentido para los miembros del clan, significan una verdad a la cual consagrarnos, pero utilizando figuras decididamente formalizadas, y por ello mediatizadas, por el espíritu abstracto. Puede que el orden de un campo histórico sea aún menos legible en las obras filosóficas que emanan de ello que en los rostros tatuados. En este caso, ¿dónde un orden tal se puede leer más manifiestamente? Debe ser en la confluencia de múltiples conductas; ahí donde las cosas, las acciones y las palabras se juntan para hacerse accesibles a todos; a la intersección de los recorridos del pensamiento y de la práctica; allí donde la colectividad es testigo de los hechos y gestas al mismo tiempo que su protagonista: en lo que es a la vez común y notorio, es decir, público. Ahora bien, el *obviar* de un campo, en que el principio de éste es *obvio*, es lo político[2].

Lo que da coherencia y cohesión a una época se manifiesta, legiblemente, en lo político. Hablamos del «dominio» político: este *dominium* traza la extensión en el que domina el principio epocal. Cada una de las «distintas posiciones fundamentales de la humanidad occidental en medio de los entes[3]» aporta su propia economía que se impone a lo entes

[1] El orden manifiesto no es la presencia, entendida como acontecimiento, sino la modalidad en que esta «puesta» la totalidad de los entes presentes.

[2] Decir que lo político es el dominio en donde el principio de una época se manifiesta de modo más visible no significa ni que todos los demás fenómenos se expliquen sólo políticamente, ni que la fenomenología, cuando se convierte en deconstrucción de la metafísica, deje de ser regional. Lo político es sólo esta región (*Gegend*) de los fenómenos en los que el rasgo esencial es el de juntar públicamente lo práctico y lo teórico. Las «regiones» son abandonadas con el descubrimiento del *Ereignis*.

[3] N II 421 / N II 337

primeramente, para después, durante su propio periodo, disponer de ellos. La imposición y la disposición dicen el *arché* en sus posiciones fundamentales. Dicho de otro modo, el gesto fundador de una ciudad inaugura el campo de posibilidades en que podrá vivir y la dirigirá. En tanto que la dirige, un gesto como éste — la edificación del imperio inca por Pachacuti — decreta el código que permanecerá en vigor a través de este campo. Es esta visibilidad del origen como *arché* y como *principium* y *princeps* en el dominio político lo que importa aquí. Actuar en público es juntar las palabras y las cosas en la acción. El campo originario[1] de una época se hace obvio en una toma de la palabra, en medio de los hombres, con vista a un estado de cosas.

La toma de la palabra, por sí sola, no puede manifestar plenamente el código que regula una época. Éste está relacionado con el poder. La palabra sola, sin referencia a un estado de cosas y sin reclamar la acción, constituye un dominio distinto de lo político: tomada aisladamente, constituye la región del texto[2]. Por ello, si el actuar queda privado de la palabra y de la referencia a otros actores, se abrirá otro dominio: no ya la acción sino la actividad entre utensilios[3]. Ni la presencia de otros actores ni la palabra, nada de ello se requiere para el manejo de útiles. Si otros actores se reúnen, la actividad se convierte en trabajo y si la palabra hace público el trabajo, se convierte en política. Por último, el intercambio entre humanos puede también hallarse en un estado desnudo. Un odio verdadero se alimenta sin palabra y sin acción sobre las cosas. Pertenece a otro dominio, el de las modalidades del «ser-con». Pero cuando se produce la interacción de estas tres regiones, y sin duda es el caso general, el principio de una época se hace manifiesto. Lo político es la correlación al descubierto de la palabra, el actuar lo es de un estado de

---

[1] La distinción entre «original» y «originario» coincide con la de *arché* y *Ursprung*. Sólo podrá ser descrita plenamente al final de la tercera parte.

[2] Para Heidegger, la problemática del texto se reduce, con frecuencia, a la de los textos poéticos. Como escribió al historiador de la literatura, Emil Staiger, la razón de ello es que toda palabra es «ese desvelamiento que revela un presente», pero el poema, para el caso un poema de Mörike, «trae al lenguaje este modo de esenciar» que es el del lenguaje en general (Emil Staiger, *Die Kunst der Interpretation*, Munich, 1971, p. 35 y 40). Respecto de la expresión «traer al lenguaje», véase Beda Allemann, *Hölderlin und Heidegger*, Frigurg, 1954, p. 108.

[3] Una actividad tal, descrita en SZ 66-72 / ET 90-96, no debe confundirse con el trabajo descrito en Wm 218-220 / Q I 205-208. La figura del trabajador representa, por el contrario, el reino de la técnica mundial.

cosas. Esta correlación produce un orden en el cual se traduce, concretamente, el código al que obedece una época.

Los cambios de la historia son sus crisis, pero también sus bajos fondos. Su estatuto de desvelamiento es paradójico: cuando sobrevienen y están presentes, permanecen disimulados; pero cuando el actuar, las cosas y las palabras entran en la nueva economía, entonces los virajes se muestran, aunque ya pasados. Es el búho de Minerva que los trae *ex post facto*. Si lo político aparece como el dominio en que se manifiesta el orden fijo de una época[1], los bajos fondos de la historia son más bien movedizos. Son los desplazamientos no manifiestos de ese orden —de *esos órdenes*— puesto que nada permite postular un orden primordial, anterior a los campos sucesivos o contemporáneos. También en los tiempos de transición, la evidencia de esta ausencia desenraiza el actuar político. Lo *obvio* de una época es la disposición de los esquemas políticos, siempre los mismos mientras dura. Pero su *viraje* es una disposición profunda, enterrada[2], en que su puesta al día reclamará un método propio. Los vuelcos decisivos, cuando se establece un nuevo campo de vida y de inteligibilidad, pasan aunque más desapercibidos, igual que para Heidegger los filósofos decisivos son los menos conscientes de lo que les es dado a pensar[3]. Es que en los límites entre épocas los órdenes se confunden y se enturbian, de un turbio revelador. En estas transiciones, cuando lo obvio se trastorna, el origen se muestra de otro modo que como *arché* y principio. Pero este modo intermitente que detenta el origen de ser otro debe serle arrancado. Para ello no bastará con trazar la arqueología de las formas políticas tal como han estado en curso, en Occidente, aunque la destrucción fenomenológica de las ontologías exige en contrapartida una destrucción comparable de los regímenes y de sus esquemas típicos. Esta deconstrucción de los campos políticos ha

---

[1] Así, el «teatro» es el orden fijo del comienzo de los tiempos modernos (Hw 84 / Chm 82) y la tecnología como *Gestell*, emplazamiento, el de la edad contemporánea (VA 28 / EC 27).

[2] La descripción por Michel Foucault del «orden y su mismo ser», que él denomina *epistemé*, puede parecer muy cercana al pensamiento de la historia del ser en Heidegger: este orden, escribe Foucault, se manifiesta en una región «anterior a las palabras, a las percepciones y a los gestos [...], más sólida, más arcaica, menos dudosa, siempre más "verdadera" que las teorías [...]». Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, 1966, p. 12. Pero en tanto que *arché* del saber, la *epistemé* es sólo una de las regiones donde se da el ser, y la arqueología de las ciencias humanas, uno de los rostros de la deconstrucción.

[3] SvG 123 sig. / PR 166.

sido llevada a cabo admirablemente por Hannah Arendt[1]. Pero la cuestión que proponemos es distinta: ¿cómo se muestra el origen en el momento de la torna posible? Puesto que si se muestra «en el fondo[2]» anárquica, entonces su expresión patente, lo político, se verá privado de su fundamento. Si aparece sin principio, entonces el único principio de lo político será el principio de anarquía.

En lo que importaba ante todo fijarse —como acabamos de hacer— era en la identidad entre el orden manifiesto de una época y lo político. A la mirada de los cambios de la historia, lo político se caracteriza menos por el ejercicio del poder en una sociedad y la interacción de los grupos que la componen, que por el código de esta sociedad hecho patente. Lo político es el lugar visible del código que rige un campo. Esta visibilidad puede describirse como emergencia a partir de lo privado: cuando la palabra se hace persuasión pública en lugar de mera expresión privada; cuando el actuar se hace acción en lugar de mera actividad; y cuando las cosas se convierten en productos en lugar de artefactos, entonces, cada vez, se constituye el orden político. Esta triple emergencia ante la mirada de todos opera de modo diverso según las épocas: en la *polis* griega, significa que se han liberado de la labor doméstica y de sus lazos basados en la necesidad para unir a los hombres de condición igual, es decir, libre, y realizar hechos notables con el fin de alcanzar la excelencia; en la sociedad romana, esta emergencia de lo público opera por la toma del poder antes que por la toma de la palabra,

[1] «La antigüedad griega reconoció la forma más elevada de la vida humana en la *polis* y la capacidad humana suprema en la palabra [...]. Roma y la filosofía medieval definieron el hombre como *animal rationale*; en las fases iniciales de la edad moderna, el hombre era concebido principalmente como *homo faber*, hasta que en el siglo diecinueve son interpretados como *animal laborans*», Hannah Arendt, *Between Past and Future*, New York, 1968, p. 63. Para la transición del orden de antes de la polis al de la polis, véase *Vita activa*, Stuttgart, 1960, p. 29; para la de la polis griega a la *civitas* romana, ibid., p. 27 y sig., y todo el capítulo segundo, así como *Between Past and Future*, op. cit., p. 120-135; para la del imperio romano a la comunidad medieval, ibid.; sobre el auge del Estado nacional y el paso al imperialismo, *The Origins of Totalitarianism*, New York, 1958, p. 123-302; sobre la transición hacia el Estado totalitario, ibid., p. 305-479; sobre el declive del Estado republicano, finalmente, *Crises of the Republic*, New York, 1969, p. 3-47 y 201-233, igualmente *Macht und Gewalt*, Munich, 1970, *passim*.

[2] Según SvG, este fondo, *Grund*, en que el origen no se muestra, ni como *arché* ni principio (en una oposición dispar, no contraria, a los dos), es el abismo, *Abgrund* o *Urgrund*. Estos giros, tomados del Maestro Eckhart, niegan el origen como «causa y condición» (SvG 71 / PR 107).

si bien las relaciones de dominación, confinados en los griegos a la familia, constituyen ahora el tejido político mismo[1]. Pero griego o romano, este tejido siempre es la disposición visible, el *eidos* o el aspecto, de una época[2]. Lo político hace ver el principio epocal.

Ahora bien, con la hipótesis de la clausura la referencia principial misma —el *pros hen*— decae.

§ 6. *La clausura como decadencia de la relación* pros hen

> «En el fondo más oculto de su ser, el hombre no *es* en verdad más que cuando, a su manera, es como la rosa: sin porqué. No podemos proseguir más lejos este pensamiento[3]».

En observaciones como la que ha sido citada, hay que afrontar no sólo la subversión de las representaciones teleocráticas —por la afirmación de una vida «sin porqué»— sino aún la construcción de una situación historial: ¿*Cuándo* es el hombre a su manera, como la rosa? Sin duda: cuando decae el porqué. Ahora bien, la cuestión «por qué» es tan vieja como la metafísica. Es la cuestión que quizá ha dado nacimiento a la metafísica. Aristóteles la discute designando el fundamento, que es la sustancia, a lo cual se remiten todos los casos de ser, de devenir y de conocimiento. Es a esto a lo que Heidegger opone el «sin porqué».

Aparentemente el «paso atrás de la cuestión del "porqué"[4]» conlleva consecuencias más vastas que Heidegger no parece desear. De ahí su intento de atenuación: «No podemos proseguir más lejos este pensamiento». ¿Más lejos? ¿Qué se trata de eludir? Heidegger elude aquí una triple consecuencia: la impugnación de la teleocracia, el momento his-

---

[1] Arendt, *Vita activa*, *op. cit.*, p. 27-49.

[2] Es en el sentido de *eidos* y de *idea*, de la «idea» como lo que es inmediatamente abordable por la vista, como yo denomino aquí el orden político de una época, el «aspecto» de lo que está presente. La presencia, por el contrario, deberá ser pensada de otro modo, ya no por la metáfora de la percepción visual sino por la del oído, del «poder escuchar».

[3] Esa palabra es *Ort* (US 37 / AP 41).

[4] SvG 206 / PR 264.

torial en que esta impugnación se hace posible, y la esencia política de ésta. Elude estas consecuencias cuando por otra parte las afirma. La impugnación de la teleocracia es el descubrimiento de que la historia epocal, historia hecha de principios imperativos, puede llegar a su fin. El momento historial de este descubrimiento es la torna de la clausura metafísica. Y la esencia política de la impugnación, tal como se manifiesta en esa torna, es que el *pros hen* ya no puede servir de modelo para la vida en común. Con la clausura, cierta manera de comprender lo político cae en lo imposible y otra manera se hace inevitable. Empecemos por este tercer punto.

Describir las épocas por la constelación manifiesta de las cosas, de las acciones y de las palabras, es acercar lo político de otro modo al que lo hicieron los antiguos. Lo político es la localidad en que las cosas, las acciones y las palabras pueden convenir. La palabra alemana para «localidad», observa Heidegger, significa primitivamente la punta de la lanza en que todo se reúne[1]. En lo político, decimos nosotros, la fuerza de un principio reúne durante un tiempo, y según un orden pasajero, todo lo que está presente.

Es claro que una tal descripción de las épocas retrocede en relación con los principios que reinan sobre ellas. Los principios responden a la cuestión «¿Por qué?». ¿Por qué en una época dada los hombres hablan, actúan, sufren como lo hacen? Los principios que están archi-presentes en un orden epocal, suministran la razón a lo que ocurre en tal orden. Pero el «paso atrás» retrocede del presente a la presencia. También la localidad responde más bien a la cuestión «¿Dónde?» ¿Dónde las palabras, las acciones y las cosas se alojan en la *alétchia* de la presencia? Contesto: en ese tipo particular de desvelamiento que es lo político. La cuestión de un primero o de un fin que comience y ordene la *praxis* no se plantea siquiera.

Para los antiguos, es decir, para la tradición derivada de la filosofía ática, la reflexión sobre lo político se esforzaba por traducir un orden ahistórico, cognoscible por sí mismo, en la organización pública a la cual servía de modelo *a priori* y de criterio de legitimación *a posteriori*. Las categorías para comprender el cuerpo político eran tomadas del análisis de los cuerpos sensibles y transpuestos desde el discurso especula-

[1] Esa palabra es *Ort* (US 37 / AP 41).

tivo u «ontológico» a discursos prácticos. La *Física* de Aristóteles, el «libro fundamental[1]» de la filosofía occidental, le suministra su vocabulario elemental, elaborado en el contexto del movimiento y de sus causas. De ahí el que ese vocabulario se imponga en otras disciplinas. La filosofía especulativa sirve de patrón —a la vez protector y modelo— a la filosofía práctica. ¿Qué le presta? Precisamente la referencia a un primero. Para que haya conocimiento de lo sensible deberá haber un primero al cual referir lo múltiple y hacerlo verdadero, verificarlo; por ello, para que haya acción, y no solamente actividades, deberá haber un primero que done sentido y dirección al actuar. Aristóteles compara la constitución de un principio de acción a un ejército en retirada, atrapado por el temor, pero en el que antes, un soldado, después varios, se detienen, miran hacia atrás donde se halla el enemigo y retoman el valor. El ejército entero no se detiene porque dos o tres dominen su temor, pero de pronto obedece de nuevo a las órdenes y las actividades de cada uno se convierten en la acción de todos[2]. Aristóteles ve en la orden el *arché*, lo que se impone a los fugitivos, igual que ve a la sustancia en tanto que *arché* como imponiendo su unidad a los accidentes. Una y otra observaciones retienen la relación «con lo uno», y esta identidad formal entre la filosofía especulativa y la filosofía práctica se mantiene hasta lo que denominamos hoy la teoría política. La filosofía política ciertamente no es la misma si lo primero a lo cual el actuar se refiere es un hombre, o la colectividad, o el bien común, o un deber. Pero todos son *archai*. El requerimiento político constituye la acción así como la causalidad constituye el movimiento. El análisis del dominio político ya no puede prescindir del recurso a un principio de legitimación que no sea el devenir, de un principio de movimiento, así como el de la sustancia sensible, de un principio de unidad. Como cada uno de estos dominios está concebido según el esquema de la remisión a un primero, las categorías de lo político no son *sui generis*, sino tomadas prestadas a la

[1] Wm 312 / Q II 183 y SvG 111 / PR 151.

[2] Aristóteles, *Analíticos Segundos*, II, 19; 100 a 11, con los dos comentarios de Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 3ª ed., 1972, p 333, y *Kleine Schriften*, t. I, Tübingen, 1967, p. 110. El *arché* hacia el cual apunta la relación *pros hen* no es siempre el mismo: en la *Etica* es la beatitud; en los dos últimos libros de la *Política*, es el Estado perfecto. Pero a lo largo de todas las ramas de la filosofía aristotelica, el esquema de pensamiento sigue siendo el de la ousiologia.

ousiología. La deconstrucción de la ontología, en Heidegger, ata en corto semejantes transposiciones.

La deconstrucción fenomenológica de esta metafísica del cuerpo político[1] desplaza la cuestión. La deconstrucción no busca fundar sino situar lo político. Su tarea es pensar el dominio político como una localidad[2]. A partir de ahí, este dominio se hace pensable como manifestación de un principio epocal. La «situación[3]» —la recolección, la cosecha— de tales manifestaciones permite describirlo como un principio imperante. Los objetos de la ciencia tienen su localidad, los útiles tienen su localidad[4], la obra de arte tiene su localidad y también la política. La localidad de «la» política es «lo» político, es decir, la región fenoménica en que las cosas, la acciones y la palabras emergen, unidas, ante los ojos de todos. Lo político hace público, literalmente, expone el principio epocal al cual la vida obedece ciegamente, además. En tanto que principio imperante, afecta a las ridiculizaciones del gran número como afecta a los ensueños íntimos, los hechos y gestos de los dirigentes, como la voz de Dios y la voz del pueblo. La localidad indicadora de un orden epocal es lo político. En ninguna parte se muestra para sí mismo lo que cuenta primero para una comunidad dada. En ninguna parte se observa de qué modo (sistema decimal Inca, o jerarquías terrestre y celeste medievales) ordena todas las cosas en relación con este primero, *pros hen*.

---

[1] Esta metáfora del cuerpo político ilustra bien la relación analógica entre la autoridad y los sujetos. Suministra un semblante de legitimidad basado en la imaginación más que en la reflexión, las servidumbres al Estado o al «cuerpo místico», como las teorías de un Hobbes (el Estado como un «hombre artificial») o de un Hegel (el Estado como «organismo»).

[2] «Lo que denominamos una localidad [...] es lo que reune en sí lo esencial de una cosa» (SvG 106 / PR 45). La acción política tiene su localidad como el poema (US 52) / AP 55), o una cosa como un puente (VA 154 / EC 180), o aún el hombre moderno (Hw 194 / Chm 174), Dios mismo (Hw 235 / Chm 210), y cada ente presente o ausente, finalmente (VA 222 / EC 269).

[3] Sigo aquí una indicación de Jean Baufret: «¿Habría que traducir, pues, *Erörterung* como situación? En efecto, nada estaría mejor si la palabra situación no hubiera sido usada hasta el abuso», *Dialogue avec Heidegger*, Paris, 1973, t. II, p. 148.

[4] La distinción en SZ entre los entes «simplemente dados» (*vorhanden*) y los entes «dados a la mano» (*zuhanden*) prefigura la topología en la medida en que esta distinción designa los lugares en que el ser que somos encuentra entes en el mundo (SZ 132 / ET 166). En escritos ulteriores, la localidad ya no es pensada a partir del ser-en-el-mundo sino en sí misma, como automanifestación, autocondonación (*Selbstlichtung*, Her 189) de la presencia. Así, en US 38 / AP 42, la localización (*Erörterung*) es lo previo de la elucidación (*Erläuterung*) y esta última aporta la claridad (*das Lautere*), que es la presencia des-cubierta.

Situar, localizar los principios, supone objetivarlos. Es mostrar cómo alrededor de ellos todo funciona. «Todo funciona. Eso es lo inquietante, que todo funcione y que el funcionamiento empuje cada vez más hacia delante, hacia el funcionamiento más amplio[1]». La tarea (y la suerte) del pensamiento es el de sustraerse a este funcionamiento.

«La torna» designa primero ese paso atrás tomado por el pensamiento. Ese paso conduce desde las ontologías del cuerpo político a las topologías de la localidad política. Pero si la torna solamente significara el retroceso metódico en relación a lo empírico, la impugnación sería poca cosa. Indicaría el espacio en que un fenómeno se despliega[2], la región en que es presente. No podría revocar la maquinación de la presencia, el funcionamiento generalizado alrededor de los principios epocales. Ahora bien, esta revocación es precisamente lo que efectúa «la torna» en el pensamiento. Ésta se vuelve contra la presencia como máquina y descubre la presencia como historia. La torna es, pues, un momento de ruptura en las modalidades de la presencia. A la hora del funcionamiento generalizado aparece cuál fue la comprensión del ser que nos ha conducido ahí. «El ser» ha funcionado como base inquebrantable. La prueba: los principios epocales. Sobre ellos, como constantemente presentes, como archipresentes, es como los hombres han asentado sus acciones, sus cosas y sus palabras.

Dos tipos de presencia separados por la ruptura —presencia constante y acontecimiento— la una opera en el seno de la clausura metafísica, la otra está fuera de esa clausura. La presencia constante de principios «reposa en el destino» que envía las épocas cercadas por la clausura[3]. Franquear esta clausura es «entrar en el acontecimiento». «Para el pensamiento *en* el acontecimiento, la historia [epocal] del ser está terminada[4]». Es el fin de los principios indubitablemente primeros. La alterna-

---

[1] Sp 206 / RQ 45

[2] «Espacio esencial», *Wesensraum* (Hól 16 / AH 19), o «espacio de juego», *Spielraum* (Hw 194 / Chm 174).

[3] La clausura metafísica es sistemática porque es histórica, cf. p. 14.

[4] SD 44 / Q IV 74. El acto del pensamiento que recoge el acontecimiento, dice justamente Henri Birault, «*abre* una cierta historia, *hace* historia», *Heidegger et l'expérience de la pensée, op. cit.*, p. 378. Pero hablando estrictamente, eso no puede significar que ese acto «haga época», como dice aún este autor. Ello supone confundir los virajes epocales y la torna fuera de las épocas, al decir: «El pensamiento "histórico" del ser responde y corresponde al carácter epocal del

tiva al funcionamiento. La realización de la palabra de Nietzsche: «Pertenezco a ese tipo de máquinas que pueden *estallar*[1]».

El descubrimiento, con la *Kehre*, de la historia de la presencia no significa que la fenomenología heideggeriana deje de ser transcendental. Solamente que «el paso atrás» de lo óntico hacia sus condiciones ontológicas fundamentales conduce ahora a estructuras que ya no son inamovibles. Ese paso metódico retrocede hacia la zona histórica de pertenencia en que estamos implicados, plegados, en los fenómenos. Por el paso atrás hacia la localidad, estamos a lo que se lleva a cumplimiento ahí igual que estamos en nuestra tarea más propia. Las ontologías del cuerpo político hacen la teoría de lo práctico, es decir, ellas lo consideran y lo vinculan a cualquier idealidad. Pero sólo pensamos correctamente hacia aquello a lo que pertenecemos: las economías de la presencia. Éstas no pueden devenir un objeto, y no estamos haciendo teoría. El paso atrás hacia la fenomenología topológica, dice Heidegger, es una «entrada en la pertenencia[2]». Al mismo tiempo se desmontan las resistencias que el «animal racional», el animal metafísico, opone a la polimorfia y a la fluidez de la presencia. Son esas resistencias, esas defensas, las que han constituido todos los principios. Con su disolución el transcendentalismo heideggeriano se convierte en historial. Desde el momento en que la presencia tiene una historia, Heráclito es rehabilitado. Con la hipótesis de la clausura, cierto tramo de historia, nada más, es «destinal», aquel que decae con la entrada en el acontecimiento. Pero la presencia siempre es «historial», siempre se dispensa como un niño. «La dispensación del ser: un niño que juega [...]. ¿Por qué juega el gran Niño que Heráclito ha visto en el *aion*, un Niño que juega el juego del mundo? Juega porque juega. El "porque" perece en el juego. El juego es sin "porqué"[3]».

---

destino del ser», *ibid.* Responde y corresponde a las constelaciones del ser, sí, pero esas constelaciones no son «epocales» más que en el seno de la metafísica.

[1] Nietzsche, *Werke*, *op. cit.*, t. III, p. 1172.

[2] ID 24 / Q I 266. Este texto habla de la pertenencia como constelación «del hombre y del ser». De este modo, no es pensada a partir de una localidad entre otras sino a partir del dominio (*Bereich*) que, en SZ, era denominado «ontológico» (SZ 13 / ET 29). Entretanto, esta constelación de hombre y ser, o la esencia ontológica del ser que somos, es la condición de posibilidad de pertenencia a regiones de fenómenos: objetos, útiles, obras, acciones, etc. Este transcendentalismo está descrito, con otro lenguaje, es verdad, en VA 158 / EC 188.

[3] SvG 188 / PR 243

A partir de ahí, el tercer y último punto encuentra su solución, a saber, el concepto de teleocracia. La historia destinal de la presencia es aquella en que los *principia* se erigen en *telοi*: en fines del hombre, de su actuar, de su especulación. Pero si la presencia se juega en el acontecimiento se volverá hostil a la dominación por los fines[1]. Es la subsunción de lo disponible bajo un principio de orden en su momento inaugural y en su momento terminal. El momento inaugural es el descubrimiento por Aristóteles de que el *pros hen* se deje aplicar al conjunto de los fenómenos humanos y, por ello, a todas las ramas de la filosofía. Este descubrimiento tiene un cierto aire a prosopopeya socrática: impone a toda cuestión filosófica el esquema aplicable, en derecho, solamente a la *Física*. Aristóteles hace hablar a Sócrates como físico. La torna socrática hacia la conciencia, hacia el hombre, se convierte en doctrina. Con la *Física* el *pros hen* es sistematizado. Este alcance totalitario de la referencia a lo uno se agota en el momento terminal de la subsunción. El momento inaugural y el momento terminal de la historia de las épocas suministran el cuadro de la genealogía de los principios. Éstos nacen con la torna socrática y decaen con la torna heideggeriana. Con todo, Heidegger no es el único que experimenta este agotamiento de la historia referencial; Marx y Nietzsche lo habían sentido antes.

3

Genealogía de los principios y antihumanismo

> «¿No deberá el pensamiento intentar arriesgarse en un impulso, por resistencia abierta al "humanismo"[2] [...]?»

El antihumanismo anunciado en estas líneas no es exactamente iné-

[1] En Aristóteles el uso del verbo «dominar» (*kratein*) indica el lazo naciente entre metafísica de la razón y sometimiento de la naturaleza: «con el fin de *dominar*, es decir, de conocer, la *razón* debe estar libre de toda mezcla», *De anima*, III, 4; 429 a 19. Comparar con el final del *Discurso del método* de Descartes.

[2] Wm 176 / Q III 125.

dito en el siglo XX. Porque, para Heidegger, «el comienzo de la metafísica, en el pensamiento de Platón, es al mismo tiempo el comienzo del "humanismo"[1]», porque el fin de la metafísica podrá significar el fin de un cierto humanismo, porque un cierto desinterés respecto del concepto de hombre caracteriza desarrollos contemporáneos, tanto en las ciencias humanas como en filosofía, porque la «torna» sólo puede ser comprehendida como trasmutando el actuar si afecta la constelación general de la presencia, antes que una actitud individual de pensamiento, porque, en fin, Marx y Nietzsche han experimentado, cada uno a su manera, la dispersión del origen. Por todas estas razones no nos sorprenderá una puesta en paralelo resueltamente sucinta y esquemática de una cierta experiencia en Marx, Nietzsche y Heidegger. Quiero mostrar como en los tres opera un vuelco estructuralmente idéntico por el cual el origen, de ser humanista, torna hacia lo plural.

Ciertamente los tres no dicen las mismas cosas. Pero los tres hablan *a partir* de un giro en las coordenadas de su localidad historial: experiencia de *ruptura*. Se propone la cuestión: ¿cuál es la consecuencia para una genealogía de los principios epocales? Si pudiéramos mostrar que la búsqueda misma de un referente último, fundador, se hace imposible, su triple experiencia de ruptura sería también la del fin de la historia principial: experiencia de *plurificación*. Y si pudiéramos mostrar que el referente destituido en cada uno de estos tres casos es el hombre, en tanto que puesto en el centro de los entes, entonces su experiencia anticiparía una constelación de la presencia donde un centro así faltaría por completo: experiencia de *deshumanización*.

Mi punto de partida es la observación de que «toda la metafísica está regida por la preocupación del ser del hombre y de la posición del hombre en medio de todo lo que es[2]». A partir de ello podremos ver según qué puntos de vista la genealogía revelará el fin del linaje metafísico, a saber: la ruptura o la torna, la plurificación y la deshumanización o el antihumanismo.

Para mostrar cómo operan estos tres conceptos en el seno de la genealogía, tendría que recurrir a un cuarto que no se aclarará más que por lo que sigue, a saber, el de una «economía de la presencia». Digamos que

[1] Wm 142 / Q II 160.

[2] Wm 141 / Q II 160.

«economía» remite aquí a lo que Heidegger denomina la constelación del mostrar-ocultar, la constelación aletheológica, pues, y «presencia» remite al ser entendido como lo que viene al día y como auge. Hay múltiples economías de la presencia. Metafísicas, las que están gestionadas por un principio epocal; postmetafísicas, las que son anárquicas. La tesis que propongo aquí es que la misma transición de una economía principial a una economía anárquica de la presencia se refleja en Marx, Nietzsche y Heidegger. La hipótesis de la clausura se confirmaría así por estos testimonios, los más amplios, y ya no seguiría siendo una hipótesis. A diferencia del conocimiento, el pensamiento no reposa sobre pruebas. Pero podremos tratar los giros experimentados por Marx y Nietzsche como índices. Indicarán un vuelco fundamental en el intercambio de las acciones, de las cosas y de las palabras. Sugerirán el paso del ser moderno al ser post-moderno.

El concepto de antihumanismo es de origen marxista. En Althusser, denota el rechazo polémico para Marx de una metafísica del hombre. Connota el rechazo del programa, derivado de una tal metafísica que pretendería restaurar «el hombre íntegro»: en la óptica de Feuerbach, en reconciliar el individuo y el Hombre total por la apropiación individual de la totalidad de los predicados humanos[1]. En el programa de deconstrucción, el asunto mismo que designa este concepto es más amplio: «lo propio de toda metafísica aparece en lo que ella tiene de "humanista"[2]». Es esta noción excesivamente vasta del humanismo lo que critican Marx, Nietzsche y Heidegger (así como Althusser y Foucault más tarde). El elemento común reside en su experiencia de un vuelco o, mejor, en su experiencia de que un vuelco se articule a través de ellos. Propongo leerlos sincrónicamente. Intento operar un corte en la economía contemporánea de las palabras, de las cosas y de las acciones y comparar esta economía estructuralmente con la época precedente, moderna. Si, con el viraje fuera de los tiempos modernos, la economía de la presencia se aleja efectivamente del hombre, tendremos una razón ontológica para decir, con Lévi-Strauss, que el hombre ha sido «el insoportable infante consentido que ha ocupado demasiado tiempo la escena filosófica, e impedido todo trabajo serio al reclamar una atención exclusiva[3]».

---

[1] Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, 1973, p. 236, y *Positions*, Paris, 1976, p. 132.

[2] Win 153 / Q III 87.

[3] Claude Lévi-Strauss, *L'homme nu*, Paris, 1971, p. 614 sig.

§ 7. *Una triple ruptura con el humanismo*

«— Pronto no sabré ya dónde estoy ni quién soy.

— Esto, todos nosotros ya no lo sabemos desde el momento en que dejamos de engañarnos.

— No obstante, ¿no nos quedará nuestro camino?

— Sin duda. Pero abandonando el pensamiento, olvidamos demasiado deprisa ese camino[1]».

Marx, Nietzsche, Heidegger: tres momentos de una sola crisis (*krinein*, separar) de épocas.

1. Conocemos el concepto de corte epistemológico tal como Althusser lo desarrolla a partir de los escritos de Marx: «A partir de 1845, Marx rompe radicalmente con toda teoría que funda la historia y la política sobre la esencia del hombre[2]». Es decir, que a partir de la *Ideología alemana*, todo el lenguaje de la esencia humana, tomada directamente de Feuerbach e indirectamente de Hegel — aunque sirviendo para que el joven Marx asimile a Hegel — desaparece del pensamiento de Marx. Según Althusser, el corte produce una teoría científica de la historia y de la política basada en conceptos radicalmente nuevos tales como: «fuerzas productivas, relaciones de producción, superestructura, ideología, determinación en última instancia por la economía», etc. Además, desde ese corte, la teoría ya no puede confundirse con la filosofía que, en tanto que filosofía de la conciencia, es un humanismo de parte a parte. En fin, no solamente la filosofía aparece como humanista, sino que filosofía y humanismo se definen a la vez como ideología. Juntos, se oponen al «descubrimiento científico de Marx», como un campo de búsqueda (Althusser dice también «un continente») se opone a otro. «No podemos *conocer* nada de los hombres si no es bajo la absoluta condición de reducir a cenizas el mito filosófico del hombre[3]». Todo dis-

[1] Gel 37 / Q III 189, *Sur lignorance de ce qu'est l'homme*, cf. GA 55 48.

[2] Althusser, *Pour Marx*, *op. cit.*, p. 233.

[3] *Ibid.*, p. 236.

curso sobre los hombres guardará un aire mítico en tanto no repose sobre conceptos nuevos como lucha de clases, división del trabajo, posesión de los medios de producción... Y en esos conceptos, no se trata precisamente del hombre. El discurso mítico se opone a la ciencia, como el pensamiento se opone al conocimiento. Tras la ruptura de 1845, para Marx ya no se trata de pensar el enraizamiento («Ser radical es tomar aquello de lo que se trata por su raíz. Pero la raíz para el hombre es el hombre mismo[1]»), sino una cierta dispersión.

La experiencia marxiana del vuelco de la época humanista moderna en la del antihumanismo post-moderno delimita el *pensamiento* del *conocimiento*. Esto no significa que la nueva economía de las cosas, de las acciones y de las palabras no deje lugar para el pensamiento puro sino que éste pertenece, de ahora en adelante, al campo ideológico. El pensamiento no científico permanecerá siempre. Incluso es necesario no sólo para permitir a la ciencia marxista delimitar claramente su propia localidad de competencia, sino incluso para procurar a esta ciencia sus contenidos. Más adelante mostraré que nada nos obliga a mitigar el vuelco marxiano calificando el corte como epistemológico. Pero, se reconozca la envergadura ontológica o no, el descubrimiento por Marx del punto de vista antihumanista, en 1845, es un hecho. Visto desde esta nueva perspectiva, sus manuscritos anteriores aparecen en su verdad: como variaciones sobre temas idealistas y humanistas. Si Marx no los publicó es porque precedían el descubrimiento literalmente «crítico» de la heterogeneidad del pensamiento y del conocimiento.

2. Nietzsche describe una crisis parecida: «Relato ahora la historia del *Zarathustra*. La concepción fundamental de la obra, el pensamiento del eterno retorno — ¡ese pensamiento de la más alta afirmación! que pueda alcanzarse — pertenece al mes de agosto de año 1881: fue plasmada en una hoja con la leyenda: "seis mil pies más allá del hombre y del tiempo". Ese día di un paseo a través de los bosques cerca del lago de Silvaplana; no muy lejos de Surlei, cerca de una poderosa roca que se elevaba como una pirámide, e hice un alto. Entonces me llegó este pensamiento[2]» Seis mil pies *más allá del hombre*, «ello» vino a Nietzsche; «ello me invade», dice. La primera anotación del pensamiento que enseña

[1] Karl Marx, «Beitrage zur Kritik der Philosophie des Rechts von Hegel» (citado VS 125 / Q IV 325). Heidegger considera que sobre esta tesis «reposa el marxismo en su totalidad».

[2] «Ecce homo», «Así hablaba Zarathustra», 1; *in* Nietzsche, *Werke*, *op. cit.*, t. II, p. 1128.

Zarathustra, el eterno retorno, la sitúa por encima del «hombre», fuera de lo humano. Y el contenido de esta enseñanza será: «Que todo retorna, he aquí la aproximación más extrema de un mundo del devenir al del ser, cumbre de la meditación[1]». En el descubrimiento del eterno retorno, descrito aquí como la convergencia del devenir y del ser, o del flujo y la forma, culmina la meditación, es decir, el *pensamiento*.

Antes de soportar la invasión por algo que proviene únicamente del pensamiento, la filosofía de Nietzsche tenía un claro acento humanista. Testimonios de ello son sus primeros escritos sobre la «metafísica del artista». Ahí descubrimos un ideal del genio, de creación de valores, de afirmación del yo ante un ascetismo corrosivo. Después del gran descubrimiento de 1881, ya no puede ser la más alta afirmación. De la autoafirmación del sujeto hay que subir «seis mil pies más allá del hombre». Sólo el pensamiento del eterno retorno hace justicia al devenir y lo afirma. El sujeto aparece como una ficción, una inmovilización del flujo. «El "sujeto" es la ficción, es como si innumerables estados que nos afectan fueran efecto de un único sustrato». «Mi hipótesis: el sujeto como multiplicidad[2]». Nos equivocaremos sobre este gran descubrimiento de 1881, sobre las «pruebas» que Nietzsche ha intentado, mientras busquemos algo más que una experiencia de pensamiento. No puede ni quiere reivindicar el estatuto de conocimiento. Es un intento y una tentación, dice él, más que el resultado de una demostración. Un pensamiento posible de una posibilidad. Pero un pensamiento *decisivo*: «separa» una época de otra (un pensamiento *entscheidend* porque *scheidet*). Desde entonces, nos queda mucho por pensar pero poco por conocer. No hay «en todo estado de cosas más que "multiplicidades"; pero la "unidad" no existe de ningún modo en la naturaleza del devenir». Sólo hay «configuraciones complejas de una duración de vida relativa en el seno del devenir[3]», solamente configuraciones de formas y de fuerzas para el pensamiento, pero no verdad en y para sí misma. La verdad como correlato del conocimiento es ella misma una ficción. «La verdad es esta clase de error sin la cual una especie determinada de seres vivos no podría vivir[4]».

[1] «Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre», *ibid.*, t. III, p. 895 (= «Der Wille zur Macht», nº 617).

[2] *Ibid.*, t. III, p. 627 y 473 (= WzM nº 485 y 490).

[3] *Ibid.*, t. III, p. 685 (= WzM nº 715).

[4] *Ibid.*, t. III, p. 844 (= WzM nº 493).

En esta experiencia del vuelco epocal, al conocimiento y al pensamiento ya no se les asignan sus campos respectivos, como en Marx. El conocimiento sigue las ficciones del pensamiento. «No habría nada a lo que denominar conocimiento si antes el pensamiento no hubiera recreado el mundo». Conocer es crear ficciones que tomamos por objetivas y verdaderas. Pero en esta perspectiva adquirida en 1881, la verdad también es sólo una creación del pensamiento, es decir, algo no verdadero. «Solamente por el pensamiento hay lo no-verdadero[1]». Y la primera de estas no-verdades, de estas ficciones, es el hombre, entendido como sujeto cognoscente y agente, como sí mismo.

La tercera experiencia del vuelco epocal de la economía humanista en la economía antihumanista se sitúa un poco antes de 1930. Ese año, escribe Heidegger, culmina un desarrollo en el cual «todo se da la vuelta»: «*Hier kehrt sich das Ganze um*[2]». A lo largo de sus escritos ulteriores se refiere a esta *Kehre* —«la torna»— como a la respuesta en el pensamiento, a la *Kehre* en la economía de la presencia. Cuando la constelación de las cosas, de las acciones y de las palabras se modifica en una nueva era, el entendimiento se halla desamparado. Para la economía que expira en tal vuelco, ese cambio constituye el peligro supremo. Pero el pensamiento puede entonces entregarse a su único oficio: recoger los trazos económicos de la presencia. Para Heidegger, el tipo de pensamiento que experimentó en 1930 puso fin a un tipo previo de pensamiento tan viejo como la filosofía occidental. La filosofía, en su totalidad, aparece desde ahora como «un pensamiento» al cual se opone ahora «otro pensamiento». Estrictamente hablando, este último ya no es filosófico. Es enteramente respondioral, una respuesta a la economía naciente. La crisis de la modernidad se traduce en un «paso atrás del pensamiento que solamente representa, es decir, un pensamiento explicativo, hacia un pensamiento que responde al recordar. Este paso atrás que nos conduce de *un* pensamiento hacia el *otro* no es un simple cambio de actitud[3]».

El paso que «regresa» de este modo desde los entes presentes a la economía de su presencia, resulta tan radical que pone en peligro la comprensión que el hombre tiene de sí mismo. «¿No debería el pensamien-

---

[1] *Ibid.*, t. III, p. 909 (= WzM n° 574).

[2] Wm 159 / Q III 97.

[3] VA180 / EC 216 sig. (Subrayado por mí).

to intentar arriesgar un impulso, por resistencia abierta al "humanismo", que pudiera llevar a asombrarnos de la *humanitas* del *homo humanus* y de lo que lo funda[1]?» Más aún, el paso amenaza la posición central del hombre en la economía postmoderna: «"Humanismo" significa desde ahora, si es que nos decidimos a guardar esta palabra: la esencia del hombre es esencial para la verdad del ser, pero ello de tal modo que en adelante ya no es precisamente el hombre, tomado únicamente, lo que importa[2]». El retroceso incluso pone en peligro la civilización y la cultura: «el otro pensamiento», el que recoge el decaer de los principios al término de la genealogía de las economías epocales, es urgente, «pero no por causa del hombre, tampoco porque su creación resalte la civilización y la cultura[3]».

Si efectivamente vivimos el alba de una era en la que el hombre es expulsado de su posición principial, ¿cómo comprender el «origen» de esta economía de pensamiento?

§ 8. Una triple ruptura con el origen principial

> «Conforme con el estado de cosas intrínsecamente pluriforme del ser y del tiempo, todas las palabras que dicen este estado —como torna, olvido, destino— siguen siendo igualmente plurívocas. Sólo un pensamiento pluriforme llega a un decir que pueda corresponder al asunto mismo de este estado de cosas[4]».

Una época —lo hemos visto— está dominada por lo que está «aprehendido en primer lugar», por su *primum captum*: su principio. Cuando describimos la época moderna como el triunfo de la subjetividad —como individualidad, reflexividad, transcendentalidad, moralidad—

[1] Wm 176 / Q III 125.

[2] Wm 176 / Q III 124.

[3] Wm 160 / Q III 99.

[4] Vw XXIII / Q IV 188.

queremos decir con ello que, desde Descartes al menos, pero más profundamente desde Platón, la filosofía, metódicamente, se ha informado del hombre «en primer lugar», y de lo demás en relación con él. El hombre es el origen teórico con el que los objetos reciben su estatuto de objetividad. La metafísica es humanista porque, de un modo u otro, todo conocimiento filosófico se basa sobre el hombre-principio. Pero al pensamiento, el origen, no se le ofrece como principio. En el seno del pensamiento la palabra «origen» recubre su significación etimológica: *oriri*, surgir. Para el pensamiento y a partir de la clausura, el origen significa un surgir múltiple de la presencia.

1. El humanismo del joven Marx se inscribe por completo en la dialéctica de la conciencia. Pero, empezando por la *Ideología alemana*, su comprensión del origen se desvía explícitamente del realismo de los universales así como de toda esencia, de todo sujeto primordial al cual los fenómenos individuales se remitirían como predicados. Aquí el texto clave es bien conocido aunque no siempre interpretado correctamente: «Las presuposiciones por la cuales comenzamos no son fundamentos arbitrarios, dogmas; son presuposiciones reales de las cuales no se puede hacer abstracción más que en la imaginación. *Son los individuos reales*, su actividad y las condiciones materiales de sus vidas [...]. [Los individuos] comienzan a distinguirse de los animales tan pronto como comienzan a producir sus medios de subsistencia [...]. Lo que son, coincide con su producción[1]». He aquí el nuevo punto de vista adquirido en 1845, el realismo del individuo que trabaja. Se expresa por la ecuación entre realidad y práctica individual. Exige que re-situemos el ser originario en la actividad por la cual los hombres sostienen sus vidas. En lo que hemos denominado el corte epistemológico se verifica un vuelco que no procede de ningún modo solamente del orden epistemológico. Ocurre algo más fundamental que la constitución de la «ciencia marxista». La comprensión del origen sufre una transmutación tal que Marx puede en efecto reivindicar el haber puesto fin a todas las filosofías que remitían lo fenoménico a cualquier en-sí nouménico, a un *principium* metafísico, al hombre.

A partir de esta ruptura ya no hay, propiamente dicho, origen *uno* que ordene la economía postmoderna de las cosas, las acciones y las palabras.

---

[1] K. Marx, «Deutsche Ideologie», *in Frühe Schriften*, H.J. Lieber y P. Fürth (ed.), t. II, Darmstadt, 1975, p. 16 y sig. (subrayado por mí).

No hay ya referente último sino solamente una profusión de acciones originarias en medio de las cuales los individuos satisfacen sus necesidades elementales. El origen se fragmenta, deviene monádico, de acuerdo con la comprensión monádica de la práctica en la *Ideología alemana*. Este realismo de la práctica individual, que pasa a primer plano en 1845, sigue siendo la problemática mayor a través de todas las obras filosóficas por venir. Más precisamente: sigue siendo el segundo plano filosófico de todos los escritos ulteriores contra el cual, y sólo a él, éstos se hacen plenamente comprensibles. Cada vez que Marx habla de universales tales como las clases, lo hace en el marco de lo que convendría denominar teorías regionales, que derivan su inteligibilidad de la práctica originaria, la práctica del individuo trabajando para satisfacer sus necesidades físicas. Esta práctica originaria es también irreductiblemente múltiple, como las prácticas individuales, y escapa al *conocimiento*. El contenido (por ejemplo, los medios de producción, las formas de la propiedad, las clases, el Estado, las ideologías, las estrategias de partido) teorías regionales producto del conocimiento, mientras que la práctica originaria puede ser solamente *pensada*. Es claro que si Marx reduce el pensamiento a ideología, ello es explicable por su polémica contra la filosofía de la conciencia. La ideología constituye la refracción más alejada de la práctica originaria. Podríamos representar el descubrimiento de Marx del origen plural, así como el modo en que éste se relaciona con la teoría y la ideología, como una serie de refracciones. En el medio del conocimiento la práctica originaria aparece como teoría; en el de la imaginación más lejana aún, aparece como ideología. Marx limita el papel del pensamiento a estas refracciones ideológicas. Reduce así el pensamiento a la imaginación. Estructuralmente, entre tanto, el asunto propio del pensamiento sería más bien la práctica originaria misma. Pensar es recoger las prácticas múltiples sin constituir universales, sean éstos teóricos o imaginarios. Sea lo que fuere, a este nivel de la práctica originaria, no invocamos, no podemos invocar, la búsqueda humanista de identidad personal, posesión de sí por sí, resolución de la alienación, etc. El antihumanismo de Marx resulta, no del descubrimiento de un «continente científico» nuevo (Althusser), sino de la práctica originaria y de su alotropía atomista, monádica.

2. Una fragmentación comparable del origen —seguramente no la misma— se produce en la experiencia nietzscheana del pensamiento. Aquí el hombre es desalojado de su posición principial, consecuencia también de un desplazamiento más radical: la transmutación del origen

como principio único en origen como actividad polimorfa. Esta transmutación no hace sino responder y corresponder al vuelco de las épocas, al viraje que Nietzsche vivió como si nos hubiéramos ya situado en una economía diferente. El atentado contra el origen *uno* se cumple con la ayuda de una deconstrucción histórica que revela «como el "mundo verdadero" acaba por devenir fábula[1]» (en una página, este texto suministra el paradigma a todas las destrucciones, desedimentaciones, deconstrucciones que hayan visto la luz en el siglo veinte). El intento correlativo de comprender el origen como *múltiple* se articula según la expresión ya *encontrada* «configuraciones complejas de una duración de vida relativa en el seno del devenir». Si entre Marx y Nietzsche existe cualquier parentesco de pensamiento lo veo en este esfuerzo por comprender el origen como multiplicidad.

La noción nietzscheana de formas complejas en el flujo del devenir es explícitamente atomista. El origen como multiplicidad consiste en la formación siempre renovada de agregados en el flujo. Las configuraciones de fuerzas,Nietzsche las denomina las «formaciones de la soberanía». Por ejemplo: «En lugar de la "sociología", una doctrina de las formaciones de la soberanía[2]». Es este concepto de formación de soberanía, *Herrschaftsgebilde,* lo que permite pensar el devenir y la disolución del sujeto: «La esfera de un sujeto, continuamente creciendo o encogiéndose; el centro del sistema, constantemente en desplazamiento; en el caso de no poder organizar la masa que él mismo se ha apropiado, se desintegra en dos[3]». Así, los fenómenos de personalidad dividida así como los fenómenos sociales o químicos son pensados —pero no «explicados», conocidos— por estas constelaciones de fuerzas. «El individuo mismo, en tanto que lucha de las partes (por el alimento, por el espacio, etc.): su evolución ligada a una victoria, a una preponderancia de ciertas partes, a una atrofia, a una transformación en órgano de ciertas otras[4]».

En el pensamiento de Nietzsche el concepto de eterno retorno es aquel que permite afirmar mejor la fluidez radical de las fuerzas inorgánicas, orgánicas, sociales y culturales: todas esas fuerzas luchan en pie

[1] «El crepusculo de los ídolos», *in* Nietzsche, *Werke, op. cit.*, t. II, p. 963.

[2] *Ibid.*, p. 560 (= WzM n° 462).

[3] *Ibid.*, p. 537 (= WzM n° 488).

[4] *Ibid.*, p. 889 (= WzM n° 647).

de igualdad, y ello en tanto que ninguna de ellas llega a imponer su orden temporal a las demás. El eterno retorno es la afirmación de este asalto innombrable.

Una economía epocal, hecha de formaciones de soberanía finitas, será precaria por definición. Corresponde enteramente a la fórmula aristotélica de lo contingente: lo que puede o no puede ser. También ninguna necesidad más que el azar, el juego, el lanzar los dados, puede oponerse a sus formaciones en peligro. No derivan de nada que esté exento de cambio. El programa de transmutación, en Nietzsche, subvierte toda representación de un Primero, ya se trate del hombre, de Dios, de un principio de razón o de acción, o incluso de un ideal tal como la verdad científica. Nietzsche reclama con todo derecho los distintos epítetos de Anticristo, Antisócrates, Inmoralista o mejor Amoralista. Hablando con propiedad, dicho sea de paso, se trata de títulos de clausura. Expresan, no cualquier doctrina a propósito del Cristo, de Sócrates o de la moral, sino el hundimiento de todo principio epocal al final de la modernidad. Son títulos para la trasmutación del origen entendido como principio, en origen entendido como agregación y desagregación de fuerzas. Contrariamente a los principios cristianos, socráticos, morales, las configuraciones de fuerzas cambian perpetuamente. Ellas dan nacimiento y dan muerte a las economías. Lo originario nietzscheano son esas economías de formación de soberanías. Su vuelco epocal se produce desde sí mismo. Una vez que un pliegue nuevo nos sitúa en una nueva economía, el pensamiento «viene primero a uno solamente, después a un gran número y, finalmente, a todo el mundo[1]». «Viene», el pensamiento no es producto de un acto creador de genio. El pensamiento soñaba con el anonimato mismo de la economía que viene a nosotros.

Hablar del fin de la época humanista no significa, pues, solamente que el hombre ha dejado de ser la referencia en relación a la cual todas las cosas son conocidas. Este fin conlleva otra consecuencia mucho más profunda: el hombre no domina de ninguna manera las economías epocales. Éstas se despliegan y se repliegan. Se articulan con nosotros de una manera imprevisible y, una vez que han cumplido su tiempo, el modo según el cual hacían presentes las cosas, se pierden irremediablemente. La genealogía nietzscheana de los valores y la tipología de la voluntad no resucitan los modos pasados de presencia soberana. Trazan

[1] *Die Unschuld des Werdens*, Stuttgart, 1965, t. II, nº 1332, p. 473.

solamente la progresiva extenuación. Los valores y las formas de voluntad tienen su origen en las formaciones de soberanía y se hunden con ellas. Lo mismo ocurre para el pensamiento. Cuando las acciones, las cosas, las palabras se organizan en una configuración nueva, el pensamiento cambia. Lo que *da lugar* al pensamiento se le escapa. He aquí lo que Nietzsche descubre en ese verano decisivo de 1881: la economía antropocéntrica que ha dominado la cultura occidental desde la antigüedad revela su naturaleza perspectivista. Desde entonces, todo principio epocal funciona solamente como una perspectiva proyectada sobre el caos de las fuerzas. Tomo a Nietzsche literalmente: «Tal es *mi* experiencia de la inspiración; no tengo la menor duda de que haga falta retornar miles de años atrás para hallar a alguien al que le sea permitido decirme: "también es la mía"[1]». Miles de años: efectivamente, dos mil. Tal es el lapso de tiempo más allá del cual se puede encontrar esa otra cesura que instituye al hombre como referencia y como medida para la teoría y la praxis occidentales.

3. Como ya está indicado en el texto citado en exergo en esta sección, la plurificación heideggeriana del origen resulta de las relaciones múltiples entre el ser y el tiempo. Por ahí —y aún si «hoy todo el mundo piensa y poetiza a la sombra y a la luz de Nietzsche, sea "a favor de él", sea "contra él"[2]»— la *deconstrucción* que opera Heidegger se distingue irrecuperablemente de los *desmantelamientos* (retirada de los mantos disimuladores) efectuados por Marx y Nietzsche. Éstos presintieron la clausura pero no pensaron «la torna».

El origen deviene múltiple, en Heidegger, solamente con el paso de la temporalidad existencial o extática a la temporalidad historial o destinal.

En *Ser y tiempo*, el *Dasein* es el que todavía es originario. «La localidad ontológica» de los fenómenos está determinada por su «enraizamiento originario» en la existencia[3]. Por el hecho de estar relacionada metódicamente con el transcendentalismo de la analítica existencial, la ontología fundamental no puede producir un concepto pluriforme de ser.

Al contrario, ella reconduce todo lo que se da al hombre, para que ello aparezca. El origen es el hombre, comprendido como «ese ente para

[1] Nietzsche, *Werke*, *op. cit.*, t. III, p. 1132.

[2] Wm 252 / Q I 250.

[3] «Ursprüngliche Verwurzelung» (SZ 377, cf. VS 118 / Q IV 317 sig.).

el cual, en tanto que ser-en-el-mundo, le va su ser en ello[1]». ¿Y de qué modo el «ser mismo» es la cuestión del hombre? «El sentido del *Dasein* es la temporalidad[2]». El ser es la cuestión, como siempre por delante del proyecto que es el hombre, siempre ante él por venir y por aprehender. En este por-venir arraigan los éxtasis. «La esencia de la temporalidad es la temporalización en la unidad de los éxtasis». Dicho con mayor precisión: «el haber-nacido del porvenir, y ello de tal modo que este porvenir que ha sido (mejor, que se despliega como habiendo sido) destituye fuera de sí lo presente, ese fenómeno unitario de un porvenir que se despliega como habiendo sido y como haciéndose presente, lo denominamos la temporalidad[3]». El ser es la cuestión del hombre, temporalmente. Es en esa cuestión proyectiva y extática como los fenómenos toman su origen.

La «torna» pone fin a esta relación radical, radicular, entre tiempo y ser. El enraizamiento extático del tiempo en el hombre no puede ser originario desde el momento en que la presencia tiene una historia.

Desde entonces, el «origen» ya no es simple. Designa, por un lado, el advenimiento o el comienzo de una economía epocal y, por otro, la entrada mutua en presencia de las cosas, las palabras y las acciones, es decir, el surgimiento o su acceso a la presencia en el seno de una economía. El origen es en adelante epocal *y* acontecimental. Epocal o diacrónico, instaura una edad; acontecimental o sincrónico, abre el juego fluyente de la presencia que nos juega, cada vez, aquí y ahora. Juego no ya radical sino rizomático[4].

---

[1] SZ 143 / ET 179.

[2] SZ 331.

[3] SZ 329 y 326.

[4] Tomo este término a Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Rhizome*, Paris, 1976, p. 17 y sig. De entre la cohorte de autores que claman, hoy, en concreto en Francia, por el descubrimiento nietzscheano de que el origen *uno* fue una ficción, los hay que se abrazan al origen múltiple con júbilo, y es aparentemente el caso de Deleuze. Hay otros que disimulan mal su arrepentimiento de lo Uno, y ese podría ser el caso de Derrida. Basta con oirle expresar su deuda con Levinas: «Acercamos este concepto de traza (*trace*) al que está en el centro de los últimos escritos de E. Levinas», Derrida, *De la grammatologie*, Paris, 1967, p. 102 y sig. El artículo de Emmanuel Levinas al cual se refiere anuncia en su mismo título —«La trace de l autre»— todo el punto de vista tomado por Derrida. Para Derrida, el descubrimiento de la traza *no reenvía* a otro que la abre, es como un mal sueño: «archi-violencia, perdida de lo propio, de la proximi-

El pensamiento se desdobla también. Por una parte, pensar significa recordar, acordarse del nacimiento de una época y la continuación de ancestros que establece la filiación. Cuando un mundo se establece, su comienzo renueva toda cosa. Un nuevo arreglo produce un nuevo *nomos* del *oikos*, una economía nueva. Por otra parte, pensar significa recoger. El acontecimiento que hay que aprehender aquí no es fundador de historia, no es una puesta en obra que hace época. El acontecimiento que hay que recoger sincrónicamente es más bien la disposición interna de un orden de presencia, el modo que cada cosa tiene de hacerse presente. Ejemplo: el Parthenon. En el seno de la red de las acciones, de las cosas y de las palabras, el modo de presencia de la Acrópolis asumía un carácter bien definido —aunque complejo— cuando los rapsodas se preparaban para las Panatheneas, otro cuando el Parthenon sirvió como iglesia bizantina, otro cuando los turcos lo utilizaron como polvorín. Hoy, cuando se ha convertido en una mercancía para consumo turístico y que la UNESCO se propone protegerlo contra la contaminación con ayuda de una cúpula de plástico, está presente de modo distinto —con un modo de presencia ciertamente inconcebible para el arquitecto Ichtynos—. A cada momento de esta historia, la presencia del edificio reviste características determinadas, imprevisibles, incontroladas. Y cada viraje conlleva la desaparición irremediable de su fisionomía epocal.

La genealogía de los principios epocales es antihumanista *porque* es investigadora de un origen múltiple. Lo es porque la hipótesis de la clausura hace mirar hacia un *oriri* sometido al tiempo. «El estado de asunto intrínsecamente pluriforme del ser y del tiempo» prohíbe traer las épocas y su clausura a cualquier figura de lo Uno. Así se comprende la nueva significación de la palabra *epoché*. La fenomenología de los cambios de la historia sigue las trazas de los regímenes a los que el desocultamiento ha dado nacimiento, temporalmente, pero regímenes que han replegado el orden para retirarse de nuevo en el ocultamiento. El fenómeno en el que el genealogista busca el *logos* es esta venida y esta retirada de una disposición englobante, pero precaria. Denominar «época» a una tal disposición es afirmar que lo que despliega las apertu-

dad absoluta, de la presencia a sí, perdida en verdad de lo que nunca tuvo lugar, de una presencia a sí que no ha ido jamás dada sino soñada», *ibid.*, p. 164 y sig. Para Heidegger, ni júbilo entusiasta ni duelo. Solamente el memorial sobre el *pollachos legetai* del origen, «un pensamiento más abierto que la técnica científica» (SD 79 / Q IV 138).

ras en las cuales nos establecemos no es cualquier cosa, que no es nada. Un simple advenimiento, una manera de ser. En la deconstrucción de la historia occidental, la fenomenología, si es que sigue siendo transcendental, estará disociada de toda referencia *a priori* al existente, pero no a lo intramundano. El principio de una época es un *a priori* de hecho, finito, de una facticidad no humana. Es la paradoja de un «hecho ontológico[1]». Aquello que lega las épocas históricas y sus principios, en sí mismo es una nada, no es ni un sujeto humano, ni divino, ni un objeto disponible o analizable[2]. La presencia se reserva (*epechein*). Pero por su retención en sí y su retracción, guarda también las cosas presentes como en una reserva. Sabemos que Heidegger toma prestada la palabra *epoché* no a Husserl sino a los estoicos[3]. Esta palabra no quiere decir aquí la objetivación o la exclusión metódica por un acto tético de la conciencia. La palabra es tomada en el sentido más amplio de un acto de interrupción, de un alto, de un punto de detención. Hablar de una «época» de la presencia quiere decir también dos cosas: la presencia misma se reserva en el presente, y la presencia marca pausas que fundan edades. El primer sentido de la palabra se vuelve inoperante con la «torna»; el segundo define los «cambios». Las paradas de la diferencia que hay entre la presencia y lo presente son el hecho mismo de la presencia[4]. Es pues, toda-

[1] La expresión es de Orlando Pugliese, *Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger*, Friburgo, 1965, p. 76.

[2] La observación un tanto enigmática según la cual «la visión marxista de la historia es superior a toda historiografía» (Wm 170 / Q III 116) no puede ser leída, evidentemente, de otro modo que como signo de una adopción por Heidegger del materialismo dialéctico, sea cual sea el modo en que comprendamos a éste.

[3] Hw 311 / Chm 275. *Epechein* significa abstenerse, dejar de buscar: el sabio estoico se resigna a no poseer la sabiduría en medio de las numerosas doctrinas sobre la verdad, y de este modo, obtiene la sabiduría, la *ataraxia* o la *apatheia*, la tranquilidad del alma. Véase el excelente artículo de P. Coussin, «L'origine et l'évolution de l'epochè», *Revue des Études grecques*, 42 (1929), p. 373-397.

[4] «La *epoché* del ser pertenece al ser mismo» (Hw 311 / Chm 275) y «En un acontecimiento escarpado (*steil*) a partir de su esencia propia de ocultación, el ser se apropia de su época» (TK 43 / Q IV 149). Ninguna de las dos significaciones «designa un fragmento de tiempo en lo que viene, sino el rasgo fundamental del destinar» (SD 9 / QIV 24). Heidegger habla de una «continuación de épocas en el destino del ser» (*ibid.*) para remitir las teorías del azar y las de la necesidad juntas a la historia. Varios textos enumeran «las marcas epocales» del ser (por ejemplo ID 62 / Q I 301): «*physis, logos, heti, idea, energeia*, substancialidad, objetividad, subjetividad, voluntad, voluntad de poder, voluntad de voluntad». Cf. ya en 1916, FSch 350 / TCS 229.

vía esa presencia lo que el genealogista busca sorprender, si bien indirectamente. Igualmente, que la *époché* sea una noción antihumanista en Heidegger no impide que ella conlleve un imperativo para el pensamiento: la desconstrucción libera para restituir al pensamiento la presencia en su venida y en sus reservas, a las cuales el pensamiento corresponde al reservar por su parte «todo asunto y evaluación, todo conocimiento y observación[1]».

Sea cual sea el modo en que se le articule —por el materialismo transcendente del individuo trabajador, por la tipología de las formaciones de soberanía, o por la fenomenología de la diferencia entre presencia y presente— el cierre reclama que se renuncie a hacer del hombre la figura central de las posiciones genealógicas. Sin antihumanismo no hay cierre metafísico. Y solamente el antihumanismo autoriza a decir que es «el destino del ser», y no el hombre o el espíritu, el que abre y cierra las épocas: «A cada fase de la metafísica se vuelve visible un fragmento de camino durante un tiempo, que el destino del ser gana sobre el ente, en bruscas épocas de la verdad[2]». Una época no es una era sino la autoinstauración de una era. La disposición que ordena todo lo que es presente, detiene o puntúa su itinerario a través de los siglos. Nuestra historia contará consecuentemente con tantos orígenes como límites admitidos. Poco importa que éstos sean establecidos siguiendo las revoluciones en los modos de producción o, como a veces en Heidegger, según las transiciones entre lenguas naturales (edades griegas, latinas, vernáculas modernas). Lo que cuenta es la atomización *diacrónica* del origen que revela la genealogía de los principios epocales.

La atomización del origen no alcanza, no obstante, su profusión más que con el «acontecimiento» *sincrónico*. Más adelante será descrita como la diferencia entre origen original y origen originario.

El pensamiento «más abierto que la técnica científica» tiene su necesidad propia, la que le viene de los principios y de su genealogía. Esta necesidad fue reconocida y ridiculizada al mismo tiempo por Marx cuando parafraseaba a Proudhon en sus palabras: «Cada principio tuvo su siglo en el cual se desveló. El principio de autoridad, por ejemplo,

[1] Hw 54 / Chm 52. Este texto recuerda directamente la advertencia de Cicerón de «reservar su asentimiento», *Academica* II, 59, así como el de Sexto Empírico, *Hyposposis*, I, 232 sig. : «reservarse respecto de todas las cosas», *epechein peri panton*.

[2] Hw 193 / Chm 174. Véase también a continuación el § 37

tuvo el siglo undécimo y el principio del individualismo, el décimo octavo. Por consiguiente, el siglo pertenece al principio y no el principio al siglo[1]». Si separamos estas formulaciones del contexto de la polémica contra el idealismo —es decir, si no concebimos los principios bajo la forma de un en-sí— podremos recoger una doble verdad genealógica de estas líneas. Por un lado, sugieren como un principio, en tanto que gobierna una red pasajera de intercambios, emerge, reina y decae. Indica, pues, la precariedad esencial de los principios. Por otro lado, sugieren que un orden epocal de las cosas sólo puede pensarse *ex post facto*, retrospectivamente. Y de la ironía que subyace a este pasaje, tenemos derecho a concluir que, para Marx, esta comprensión de la historia ha tenido su tiempo, que con las premisas «reales» de la concepción materialista de la historia, el linaje genealógico de los principios se agota. Esta extinción, Marx, Nietzsche y Heidegger la han experimentado cada uno a su modo. Veremos que la tecnología es el lugar en que *madura* la genealogía. El lenguaje de las economías epocales, no humanista, permitirá de este modo sostener otro discurso sobre la tecnología: desde un punto de vista marxiano, la alternativa a etiquetas tales como «capitalismo avanzado», residiría en el transcendentalismo de la práctica originaria y de su irreductible diversidad; desde el punto de vista nietzscheano, la alternativa a la denuncia de la tecnología como extensión planetaria del poder superhumano (una interpretación de Nietzsche que de todos modos es errónea) consistiría en la fenomenología de la voluntad de poder y de las modulaciones infinitas en las formaciones de soberanía; y desde un punto de vista heideggeriano, la alternativa al rechazo sumario (por lo demás imposible) del *Gestell*, el emplazamiento tecnológico, residiría en la fenomenología transcendental de las economías de la presencia.

Antes de llegar al sentido múltiple del origen (tercera parte) importará mostrar cómo el descubrimiento de los principios epocales y el antihumanismo que resulta de su genealogía desplazan el «asunto mismo» de la fenomenología. De este «pensamiento otro» he intentado describir algunos rasgos: su incapacidad para producir un saber; su dependencia esencial respecto de las economías de la presencia que, por su parte, le procuran su «materia»; su incapacidad de asumir un suelo o fundamento en que establecer la especulación metafísica o la investiga-

[1] K. Marx, «Das Elend der Philosophie», *in Frühe Schriften*, *op. cit.*, t. II, p. 750.

ción científica; su inutilidad como predicado del sujeto «hombre» y como indicador de su naturaleza; y finalmente, su esencia plural. La «plurivocidad del decir» no es más que el eco de la «disposición de la transmutación sin reposo, en que todo se hace juego[1]».

Epílogo no científico al antihumanismo.

Se nos dirá:

— Antihumanismo y anarquía, la alianza es demasiado clara. Hemos visto ya suficientemente, en el siglo veinte, a dónde puede llevar. El elogio altivo del «pensamiento» no cambia nada. Con el pretexto de aligerar la tecnología usted acaba por eliminar todo freno a la violencia. Entiéndase, la genealogía no es un retorno a la Grecia antigua. Pero es una regresión más nefasta aún. El que quiere hacerse el ángel hace la bestia, y quién quiera retornar a los orígenes de la civilización se arriesga a derruirla. De hecho, usted nos transporta a un estado pre-civilizado.

— ¿Cómo puede haber regresión y apología de la violencia cuando el único criterio de transición epocal es el pensamiento? En el proceso de Eichmann en Jerusalén, Hannah Arendt comprendió que los males de nuestro siglo resultaban de una ausencia de pensamiento[2]. Toda la carga de Heidegger es que la tecnología es peligrosa porque es *gedankenlos*. Carga que se acompaña con una convicción: el pensamiento cambia el mundo. Tras esto, difícilmente podemos atribuirle el elogio de la fuerza bruta.

[1] Wm 251 / Q I 249. En la búsqueda de la «*ursprüngliche Verwurzelung*» en el *Dasein* (cf. supra, p. 75, n. 73), Heidegger dice ahora: «El concepto de "raíz" no permite llevar al lenguaje la relación del hombre con el ser» (VS 127 / Q IV 327). De ahí mi préstamo tomado de Deleuze y Guattari, *supra*, p. 79, n. 4.

[2] Hannah Arendt, *The Life of the Mind*, New York, 1977, 2 tomos, describe la falta de rasgos destacables en la personalidad de Adolf Eichmann, a excepción de una característica: «no era estupidez sino ausencia de pensamiento», t. I, p. 4. Ella sitúa los análisis de este primer volumen, *Thinking*, bajos exergos tomados de Heidegger concernientes a *das Denken*. Cf. Gel 13 / Q III 163: «La ausencia de pensamiento (*Gedankenlosigkeit*) es un huesped inquietante que se insinúa por todas partes en el mundo de hoy». Arendt prosigue: «¿Acaso no sabemos todos cuan relativamente fácil ha sido el perder, si no la facultad, al menos el hábito de pensar?» *The Life of the Mind, op. cit.*, t. II, p. 80. «El pensamiento» heideggeriano está no solamente en las antípodas de toda apología del totalitarismo, la pérdida de uno y el lapso en el otro son dos caras del mismo fenómeno. «Si en el pensamiento hay algo que puede impedir a los hombres cometer el mal, eso debe ser una propiedad inherente a esta misma actividad», Arendt, *The Life of the Mind*, op. cit., t. I, p. 180.

— ¿Qué puede «El pensamiento» contra la institucionalización de la violencia? ¿Contra la brutalidad «sin principios», justamente, e indiferente respecto del hombre?

— Conocemos la violencia institucionalizada: es la catatonia hacia la cual conducen la producción y la administración generalizadas. Comparadas con éstas, muchas violencias hoy no son más que contra-violencias. Si hay un retorno lo es a un retorno analítico de las opresiones en las economías que las hacen posibles. Pero de ningún modo hay apología de lo oscuro. Luz plena sobre los principios, sobre el fondo de economías epocales, con el fin de mostrar que dan muerte, pero la sufren también: que ellos son *mortales*.

II

El «asunto mismo» de la fenomenología las economías de la presencia

«El pensamiento corresponde a una verdad del ente ya cumplida[1]».

Comprender a Heidegger es comprender por qué la cuestión del ser, que es el asunto de su pensamiento, debe desdoblarse en la cuestión de las dos economías de la presencia — economía *epocal* y economía *anárquica* — desde que la fenomenología del hombre, de la subjetividad, de la conciencia, se ve preterida en la filosofía del ser subsistente y del tiempo lineal.

La inadecuación de la fenomenología de la conciencia en relación con la «cuestión del ser» es denunciada desde *Ser y tiempo*. Y entre tanto, el antihumanismo heideggeriano no se constituye plenamente más que con «la torna» consecutiva a *Ser y tiempo*. De ahí el estatuto transitorio de esta obra. De ahí la necesidad de volver a trazar, brevemente, el camino por el cual el «asunto mismo*», *die Sache selbst*, del pensamiento se

[1] Hw 67 / Chm 63.

* *N. de T.*: El autor vierte *die Sache*, la cosa, por *affaire*, el asunto, que conservaré en adelante. Igualmente utilizara *affaire* para traducir *der Betrieb*, la empresa, el emprendimiento. Vease más adelante § 44.

ha concretado progresivamente, metamorfoseando la cuestión del ser en la de las economías de la presencia.

Esta metamorfosis puede resumirse en el paso conceptual del *Dasein* al «pensamiento». El *Dasein* es el hombre en tanto que el ser es su cuestión; es este ente para el cual en su ser le va siempre este ser mismo. ¿Cómo es que el ser es la cuestión del «pensamiento»? ¿Se trata del simple eco —respuesta y correspondencia— de la constelación aletheológica que «ya se ha cumplido» cada vez. Precesión destinal del ser que la analítica existencial no tenía los medios para pensar[1]. Las constelaciones aletheológicas por las cuales el ser precede al pensar, las denomino las economías de la presencia. Y cuanto más avanzan las fechas de las publicaciones heideggerianas más las economías son claramente descritas como la manera en que el conjunto de las cosas «entra *por sí mismo* en la presencia» *(von sich aus anwesend)*. «Nueva localidad» del pensamiento que lo fuerza a «abandonar el primado del hombre[2]».

1

Metamorfósis del transcendentalismo fenomenológico

> «En lo que le es propio, la fenomenología no es una tendencia. Es el potencial del pensamiento —cambiando según los tiempos y, por ello, preservándose solamente— de corresponder a lo que es a pensar y que se dirige a ella[3]».

Desde el comienzo la fenomenología significa para Heidegger algo distinto de un método. La retiene como una posibilidad, un «potencial». Husserl liberó una potencia de búsqueda que ahora se trata de

---

[1] «En *Ser y tiempo* no se podía alcanzar todavía un conocimiento auténtico de la historia del ser, de ahí la torpe no-destinalidad (*Ungeschicklichkeit*) y, estrictamente hablando, la ingenuidad de la "destrucción ontológica"». (VS 133 / Q IV 333).

[2] VS 124 sig. / Q IV 324 sig. (subrayado mío).

[3] SD 90 / Q IV 173.

desarrollar y de radicalizar. «Por encima de la realidad está la posibilidad. La comprensión de la fenomenología reside unicamente en la aprehensión de esta en tanto que posibilidad[1]». Para saber de qué modo el «asunto mismo», hacia el que Husserl recondujo la mirada, pudo acabar por identificarse con las economías de la presencia, hay que trazar un reparto. Si la fenomenología es un potencial del pensamiento es que, en las investigaciones de Husserl, hay cosas que tomar y que dejar. «El "apriorismo" es el método de toda filosofía científica que se comprende a sí misma[2]». Este retroceso transcendental hacia un *a priori* es lo que, en la fenomenología, hay que retener. ¿Pero qué *a priori* y qué retroceso transcendental? ¿Y qué es lo que hay que dejar? Siguiendo el hilo conductor de la temporalidad, veremos que el *a priori* se metamorfosea a medida que se constituye el asunto propio de la fenomenología heideggeriana.

El mejor acercamiento será el preguntar cuál será la noción de tiempo que, según Heidegger, prevalece en Husserl[3], y de oponerla después a la determinación existencial (según la cual el asunto de la fenomenología es el «sentido» del ser) historial (según la cual este asunto es la «verdad» epocal del ser) y acontecimental (según la cual ella es la «topología» del ser). Para un pensamiento enteramente entregado a las relaciones entre ser y tiempo, no puede haber otro criterio para distinguir la realidad y la posibilidad de la fenomenología, para poner en evidencia la ambivalencia del discípulo en relación con el maestro, y sobre todo para dirigir la fenomenología a su propio terreno de elección, las economías de la presencia. He aquí los jalones según los cuales pretendo esbozar la trayectoria que «abandona la dimensión de la conciencia» para conducir a «lo que es otro que el hombre, a saber el claro del ser[4]».

[1] SZ 38 / ET 56 sig.

[2] SZ 50 n. / ET 72 n.

[3] En los comentarios sobre Husserl que siguen, me baso sobre todo en *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana, t. I, La Haya, 1950, p. 99-121, y *Erfahrung und Urteil*, Hamburgo, 4ª ed. 1972, p. 66 sig.

[4] VS 124 Q IV 324.

§ 9. *De la subjetividad al ser-ahí*

> «Intentaba pensar la esencia de la fenomenología más originariamente con el fin de reconducir de esta manera propiamente en su pertenencia a la filosofía occidental[1]».

La pertenencia de la fenomenología a la filosofía occidental resulta de unos complejos entrelazamientos, afectando a las elecciones de los enunciados que entran en el discurso fenomenológico, la manera y el vocabulario con los cuales se proponen sus cuestiones, los intereses que subyacen a sus criterios, e incluso los problemas que excluye de sus investigaciones. Por lo demás, esos entrelazamientos se tejen dentro de ciertas orientaciones del comienzo concernentes a la manera europea de filosofar desde la antigüedad, que son quizá demasiado simples de identificar. A grandes rasgos: si la fenomenología se relaciona con la filosofía griega es por la búsqueda de un *a priori* que condiciona y hace posible todo lo que cae bajo la experiencia, y si se vincula a la filosofía moderna, es porque busca sus condiciones de posibilidad en el sujeto cognoscente transcendental. La cuestión es saber si el apriorismo y el transcendentalismo no proceden, por su parte, de una fuente común que determinaría precisamente «la esencia de la fenomenología». Esta fuente, de donde proceden las filosofías antiguas, modernas y contemporáneas, para Heidegger, sólo puede ser una determinada concepción del tiempo.

1. Para medirlo con el descubrimiento de la temporalidad extática, no dudaremos en estar de acuerdo con el veredicto de Heidegger: «Husserl explora cuestiones decididamente metafísicas[2]». Continuidad metafísica del tiempo y no discontinuidad existencial; preeminencia del presente y no del porvenir; retención y protención y no «habiendo-sido» y «por-venir»; corriente temporal (*Zeitstrom*) y no el triple «fuera de sí» de los éxtasis: tales son algunas de las oposiciones que nos vemos tentados a marcar entre Husserl y Heidegger. A primera vista, por lo

[1] US 95 / AP 94. Cf. Phän 47.

[2] VS 111 / Q IV 311.

tanto, nada de metafísica en el esfuerzo husserliano de reducir la actitud natural, cotidiana, a la descripción de las esencias de objetos o de experiencias en el mundo. Retroceso de lo conocido hacia sus posibilidades, hacia actos de pensamiento generadores y formadores, retroceso en el cual no entra ninguna investigación de un mundo *meta ta physika*, más allá de las cosas sensibles. Retroceso que, entre tanto, asegura un origen estable al saber. ¿Qué es esta estabilidad? ¿Y por qué la actitud natural es cualificada como pre-filosófica si no es porque ella ignora su propio origen, al que le falta una base sólida? Ella es puesta entre paréntesis con el fin de descubrir cómo nacen los objetos del entendimiento, cómo pueden ser al mismo tiempo constituidos activamente y cómo son dados en la evidencia. El contencioso entre Heidegger y Husserl se juega en la comprensión del tiempo que permite una tal puesta entre paréntesis y que preside la reducción de la mirada natural, así como a la intuición de las esencias. Para analizar el nacimiento de los objetos, el pensamiento husserliano retrocede ante lo empírico para ver mejor los contenidos *a priori*. ¿Escapa este análisis a lo que *Ser y tiempo* denomina el ser subsistente y a la temporalidad que constituye ese dominio: la presencia constante?

La primacía dada por Husserl a la visión indica ya que hay que contestar negativamente. Los contenidos eidéticos se dan a ver (con una visión productora, ciertamente y no meramente simple y directa), es decir, subsisten ante la mirada para la mirada. Esto sigue siendo verdadero incluso si Husserl describe a menudo el sujeto percipiente como desplazándose en relación con los objetos percibidos, viéndolo bajo distintos ángulos. De hecho, una tal primacía de la vista no tiene nada de nuevo. Es un indicio de la pertenencia de su fenomenología a la metafísica occidental. Desde Aristóteles, la vista ha quedado como la metáfora privilegiada para la actividad del espíritu; más aún, pensar desde los griegos clásicos es ver. Conocer es haber visto; y alcanzar la evidencia, como su nombre indica, es «haber visto bien». Sólo vemos bien lo que se produce como dado y vemos mejor lo que se mantiene inmóvil. La escucha, por el contrario, es el órgano acordado al tiempo: el oído percibe los movimientos de acercamiento y de alejamiento mejor que el ojo. Un sonido no es aún, después se anuncia, está ahí y ya se debilita y ya no es. Para la mirada hay solamente el «o bien — o bien» del presente y de lo ausente. Mirar es buscar ver lo que es. Es un acto que solicita una toma de distancia. No vemos los caracteres impresos sobre una página si tenemos los ojos pegados a la

hoja[1]. Para la escucha es de otra manera: cuanto más próximo está el sonido mejor lo percibo. De ahí la connotación entre entender y pertenecer: *hören* significa *gehören*. En las lenguas griegas, latinas y germánicas, poder entender es también poder obedecer, *horchen* es *gehorchen*. El ojo es el órgano de la distancia y de lo constantemente presente. El oído es el órgano de la pertenencia y del descubrir en el tiempo.

El concepto husserliano de conciencia apunta, por su parte, hacia la *Vorhandenheit*. Los contenidos eidéticos engendran la evidencia para y por la vida de la conciencia. Vida objetivante porque ella misma es un contexto de fundamento objetivamente subsistente. ¿La reducción eidética y con más razón el retroceso transcendental husserliano no consistirán en profundizar, una vez más, en la antigua oposición entre *episteme* y *doxa*, entre ciencia y creencia? Para Husserl este retroceso hacia el origen transcendental del saber constituye un conocimiento, mientras que la actitud puesta entre paréntesis es una simple creencia, la creencia que el mundo de las cosas es tal como lo experimentamos cotidianamente. El teatro de las esencias, el sujeto, *subsiste* como subsiste ya para Descartes y como subsiste el teatro de las ideas en Platón. La pertenencia de Husserl a la filosofía occidental hay que buscarla en este modo de temporalidad: la subsistencia. ¿Qué hace ver, en efecto, la *epoché* universal? ¿Cómo se concibe el origen por detrás de los contenidos de las experiencias naturales, origen del cual nacen las especies y los tipos cuyos contenidos son casos? Lo que es «visto» es, ante todo, el sujeto de la creencia natural en el mundo mismo. He aquí en qué Husserl permanece fiel a Descartes y a Kant; al término de la reducción los objetos en el mundo, así como el sujeto mismo, se muestran como perteneciendo al universo sólido del sujeto transcendental. La constitución de la esencia en tanto objeto particular, elaborado a partir de experiencias reales o imaginarias, establece la subjetividad transcendental como el terreno de las experiencias intencionales. Desde el punto de vista del tiempo, esta subjetividad no podría funcionar, «vivir», sin una permanencia tal, ya esencial en el antiguo *hypokeimenon*. El paso atrás es aquí la constitución de un campo epistemológico donde se obtiene un conocimiento riguroso de la vida de la subjetividad transcendental. ¿Cómo no reconocer en

[1] Cf. Arendt, *The Life of the Mind*, *op. cit.*, 1,1,p. 110 sig. Francis Bacon observaba que «las cosas visibles exigen alguna distancia entre el objeto y el ojo con el fin de ser vistas mejor», *Sylva Sylvarum*, III, 272.

la vida del *cogito* el antiguo «animal racional»? ¿Quién no ve la pertenencia a la metafísica occidental? En Husserl también «el modo de ser del *zoon* es comprendido en el sentido del ser-subsistente y de la aparición. El *logos* es [solamente] un atributo más elevado cuyo modo de ser permanece tan oscuro como el del ente así compuesto[1]».

¿Pero no es Husserl justamente célebre por haber superado la concepción de un yo atemporal? El distingue, en la subjetividad, entre el sustrato y la mónada. El yo es el «sustrato idéntico de propiedades duraderas[2]», sustrato de posesiones habituales, de modalidades adquiridas de conciencia. También el mundo de los objetos, determinados de modo variable, se enriquece con las experiencias. El yo al cual todo objeto nuevo debe referirse es la *mónada*. Y en efecto, la mónada tiene un pasado y un porvenir. El *sustrato*, en cambio, sin ser un ente, no cambia. Se le sustrae de las relaciones con el mundo y lo otro. Lo que permanece sin cambio es el yo como polo idéntico de las experiencias que se dan. Desde el punto de vista temporal —y es él lo único que importa aquí— el sustrato es asimilado al mundo de los hechos. Es el polo subjetivo, abstracto, del mundo pero no es el ser-en-el-mundo. Es constantemente presente como lo son los objetos. Limitación fatal de los modos temporales a uno sólo, la presencia constante. Es fatal para la comprensión del «mundo». La presencia constante condena al ser-en-el-mundo igual que nos condenamos a ser una ventana. Así, Heidegger acaba sospechando que la autodonación de objetos es un engaño. A partir del ser-en-el-mundo y de la temporalidad extática, puede decir que la autodonación del yo es una «seducción», un «engaño[3]». El punto de partida heideggeriano acaba con la posibilidad misma de fijar el sujeto en la subsistencia y el tiempo en la permanencia. El *continuum* temporal debe hundirse cuando «por vez primera en la historia de la filosofía, el ser-en-el-mundo aparece como el modo primordial de encuentro con el ente[4]».

Las relaciones entre fenomenología del ser-en-el-mundo y fenomenología de la conciencia son ambiguas. ¿Acaso todo el combate de Husserl no se dirige, justamente, contra la actitud natural según la cual mis

[1] SZ 48 / ET 69 sig.

[2] Husserl, *Cartesianische Meditationen*, *op. cit.*, p. 101.

[3] SZ 115 / ET 146.

[4] VS 110 / Q IV 309 sig.

contenidos de la conciencia son disponibles ante mí, ahí, ante mis ojos? Esta noción de actitud natural prefigura justamente la *Vorhandenheit* heideggeriana[1]. Como esta última, se trata de superarla por un enfoque transcendental. ¿No sigue Heidegger, desde ese momento, la brecha abierta ya por los trabajos de su maestro? Reconoce que la fenomenología husserliana prepara el «yo[2]» para la cuestión del ser. Será, entonces, que la ecuación entre sustrato, presencia constante y ser subsistente no es tan simple. Es una «donación» en la fenomenología de la conciencia cuyas características permiten ver la filiación que va de la subjetividad al ser-ahí, pero también la ruptura irremediable que los separa.

«Husserl toca, aflora la cuestión del ser en el sexto capítulo de la sexta *Investigación Lógica*, con la noción de intuición categorial[3]». Una intuición es el corolario de una donación, como el recibir es el corolario del donar. ¿Qué es dado en una intuición categorial? Una categoría como por ejemplo la de la sustancia. ¿Pero cómo una categoría puede ser *angeschaut*, vista? «Veo ante mí este libro. Pero dónde está la sustancia en ese libro? Para nada la veo de la misma manera que veo el libro. Y sin embargo, este libro es una sustancia que yo debo "ver" en algún modo, sin la cual no podría ver nada[4]». A diferencia de Kant, Husserl trata las categorías como recibidas intuitivamente. En sentido estricto, «el ser no es nada que pueda ser percibido», dice Husserl. «Pero es bien conocido que hablamos de la percepción y en concreto, de la visión, aún en un sentido más amplio»: en el sentido de *Einsehen*[5]. Intuición *análoga* a la intuición del sentido externo o interno. Al ver «sustancia», «ser», al mismo tiempo que el libro, veo siempre más que el libro. La categoría principal, el «ser», es así *vista* en toda percepción. Es excedentaria en relación a la percepción. Sustancia y ser no son «nada *en* el objeto, no hacen parte de él, no constituyen un momento inherente [...]. Pero el ser no es algo tampoco adherido a un objeto[6] [...].» De ahí el desdobla-

[1] Véase el excelente artículo de Gérard Granel, «Remarques sur le rapport de "Sein und Zeit" et de la phénoménologie husserlienne», *in Durchblicke*, V. Klostermann (ed.), Francfort, 1970, sobre todo p. 358-368.

[2] SZ 38 / ET 56 y VS 116 / Q IV 315.

[3] VS 111 / Q IV 311, cf. SD 47 y 86 / Q IV 79 y 168.

[4] VS 113 / Q IV 313.

[5] Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, t. II, 2ª parte, Halle a.d. Saale, 1921, p. 138.

[6] *Ibid.*, p. 137

miento de la intuición en dos actos simultáneos, sensible y categorial. Al tratarlo como objeto de intuición, Husserl «aflora» la cuestión del ser. Una precomprensión del ser como categoría acompaña todo acto de percepción sensible.

Esta doctrina de un estatuto intuitivo del ser queda bastante lejos, más acá de una ontología fenomenológica. No permite determinar el modo de ser de la conciencia en relación con el mundo natural que le hace frente. Insuficiencia crucial: la temporalidad del sujeto percipiente no se distingue de la de los objetos percibidos. El tiempo existencial no es distinguido de la presencia constante. De la intuición categorial de sustancia nada permite pasar a la determinación de la subsistencia como modo de ser: un modo de ser entre otros. Cuando el ser es buscado en la percepción, la mundanidad y la *Vorhandenheit* permanecen necesariamente impensadas; el análisis avanza enteramente en el interior de lo uno y de lo otro. Y cuando el mundo es pensado como mundo de la vida, recibe aún su estatuto de ser de la conciencia, del hombre-fundamento.

Husserl permitió a Heidegger pensar el ser no ya a partir del juicio, sino como manifestado intuitivamente y, en este sentido, como *a priori*. «Con estos análisis de la intuición categorial, Husserl liberó el ser de la fijación en un juicio[1]». Husserl elaboró la fenomenalidad del ser en la categoría. Pero no puso en cuestión la identificación entre ser y conciencia, ni, por consiguiente, la del tiempo y la presencia constante. Por su repliegue metódico sobre el *cogito*, la fenomenología de la subjetividad transcendental efectúa un paso atrás que lleva del mundo inmediato y naturalmente dado hacia el mundo dado por y para la conciencia. Todo lo que «es», y ante todo, el objeto de intencionalidad, es en la conciencia, presente a ella. Ser es ser representado.

El «asunto mismo» (*Sache*) de la fenomenología husserliana resulta ser la representación. Una vez adquirido este punto de pertenencia a la filosofía occidental, la inteligencia limitativa del tiempo en esta *Sache selbst* salta a la vista. Lo que el objeto tiene de temporal es que se mantiene ante el sujeto. «Representar significa aquí: hacer venir al ente subsistente ante sí, como ob-stante (*Entgegenstehendes*), el relacionar consigo, que se lo representa, y el replegarse en esa relación a sí, en tanto que

[1] VS 115 / Q IV 315.

región a la cual recae toda medida[1]». Repliegue en el cual el sujeto se constituye como garante y guardián del objeto y de su permanencia.

Para mostrar la pertenencia de Husserl a la concepción metafísica lineal del tiempo, vemos que Heidegger recurre, no a las nociones de flujo y corriente (*Zeitstrom*), sino a las de ser subsistente y de representación. El marco de la filosofía de la subjetividad, adoptada sin crítica, impide a Husserl poner en cuestión la comprensión de la presencia como presencia objetiva.

2. Heidegger se desvía de esta fenomenología de la conciencia transcendental en dos movimientos: primero, por el paso a la fenomenología existencial en tanto que ontología fundamental[2], y después por el paso a la fenomenología de la *alétheia* historial y destinal. La primera metamorfosis del transcendentalismo fenomenológico conduce a la sustitución del sujeto por el *Dasein*, y la segunda, la del *Dasein* por una palabra aún menos subjetivista, humanista, existencial: «el pensamiento».

La fenomenología del *Dasein* o del «ser-ahí» puede parecer una concreción de la fenomenología de la conciencia intencional[3]. La subjetividad transcendental sería entonces la condición de posibilidad del análisis existencial. Pero como lo indica la referencia a la cuestión del ser, contenido en la palabra misma de *Dasein*, la relación de los fundamentos es antes bien la inversa: el análisis existencial no «cumple» *a posteriori* el concepto más formal del yo transcendental, al contrario, designa la capa *a priori* que hace posible una filosofía del yo, de la conciencia y del sujeto. La fenomenología de *Ser y tiempo* lleva a cabo un nuevo paso atrás en relación con el transcendentalismo de la conciencia. Por su esencia ontológica, el «ser-ahí» es un origen más originario que la conciencia. Así se comprende la mutación del transcendentalismo de Husserl a Heidegger: la condición de nuestro saber y de nuestra experiencia ya no es buscada en el hombre solamente, sino en la relación con el ser

---

[1] Hw 84 / Chm 82. Este comentario no concierne a Husserl en particular sino a toda la edad moderna.

[2] Otro modo de describr este desplazamiento sería el de oponer la fenomenología «hermeneutica» de Heidegger a la fenomenologia «científica» de Husserl (cf. SZ 397-404). Cf. también Gadamer, *Wahrheit und Methode*, *op. cit.* p. 229-250.

[3] Es así como Husserl parece haber comprendido SZ cuando, en la página del título de su ejemplar, escribió esas palabras: «¿No es esto antropología?».

de los entes en su totalidad[1]. El origen no es ya buscado en estructuras formales de la conciencia gracias a las cuales se obtienen representaciones indubitables, sino en las estructuras ontológicas por las cuales el ser que somos pertenece al ser en cuanto tal.

Esta transmutación no sería radical si consistiera simplemente en una remisión a la instancia *óntica* que somos[2], al declarar que las ciencias y las ontologías son actividades que proceden del hombre concreto. Visto de esta manera, el origen, tal como lo inviste la fenomenología, sería gemelo, *cogito* y *Dasein*: origen, sea epistemológico, sea existencial. Este modo de comprender la diversidad del proyecto fenomenológico omitiría lo esencial: la heterogeneidad del «asunto mismo» (*Sache*) que uno y otro acercamientos se esfuerzan por ver. El origen aparece como subjetividad mientras este asunto sea la representación. Aparece como ser-ahí cuando este asunto es el ser de los entes[3]. Es el paso atrás, de las esencias objetivas al ser de los entes, que establece la anterioridad del transcendentalismo existencial sobre el transcendentalismo de la subjetividad, si bien el punto de partida tomado por Husserl aparecerá en adelante como un «engaño».

Este mismo retroceso obliga a la fenomenología a renunciar al dualismo entre sujeto y objeto; a hacerse interpretación en lugar de reflexión; a seguir la llegada y retirada de las cosas en el horizonte mundano, en vez de permanecer clavado en los entes constantemente presentes; a sustituir el primado de la vista sobre el oído[4]; a deconstruir, en fin,

---

[1] Sólo en las obras posteriores a SZ la terminología de Heidegger distingue claramente entre el ser como «esente» (*Seiendheit*) modo de presencia de los entes (por ejemplo Wm 329-331 / Q II 209-211), y el ser independientemente de los entes (por ejemplo SD 2 / Q IV 13). Estos dos sentidos permanecen aún unidos en la determinación del ser como «lo *transcendens* por excelencia» (SZ 38 / ET 56).

[2] Heidegger muestra una triple preeminencia del *Dasein*: óntica, en tanto que «a este ser le va su ser mismo»; ontológico, puesto que «en su ser hay una relación de ser a este ser»; y como «condición óntico—ontológica de la posibilidad de toda ontología» (SZ 12 sig. / ET 27 sig.). Esta triple preeminencia implica que el *sujeto* no es primordial ni en lo vivido «existencial», ni como condición existencial, ni como punto de partida de las sistematizaciones filosóficas pasadas. No hay, pues, que leer aisladamente frases como «La ontología tiene un fundamento óntico» (GA *24* 26).

[3] SD 67-69 / Q IV 121-123.

[4] La fenomenología de SZ sigue siendo una fenomenología de la visión, puesto que «deja al ente venir al encuentro, en sí mismo descubierto y convertido en acce-

las teorías de la constitución de un universal de conciencia en la medida en que éstas hablan del origen como *arché* de los contenidos del entendimiento, pero no como *Ursprung*, surgimiento del «ahí» del ser.

La superación del transcendentalismo subjetivo no pone fin lisa y llanamente al método transcendental. Preguntar por el «ahí» que somos y no ya por el yo — despejar del ser-ahí las estructuras de su realización en el mundo, en lugar de las estructuras *a priori* del saber objetivo — es buscar siempre el origen de los fenómenos: no ya, ciertamente, a partir de la percepción, sino a partir de la pertenencia al mundo, en nuestro ser. El origen, en sentido epistemológico, reclama una analítica del entendimiento; el origen en el sentido existencial, una analítica del ser-en-el-mundo. El paso de una a la otra permite descubrir «el sentido primitivo» de lo transcendental, si bien la misma crítica kantiana se deja ahora exponer en su «tendencia propia, puede que aún oculta a Kant[1]».Esta tendencia radical del transcendentalismo se hace manifiesta cuando el *a priori* es reconocido no ya en los actos por los cuales el entendimiento se da a sí mismo totalidades, sino en la posibilidad de totalización propia de nuestro ser. No obstante, se trata siempre de volver a nosotros mismos con el fin de inventariar las condiciones de posibilidad: del saber y de las experiencias, en un caso; de las modalidades del ser-en-el-mundo, en el otro. El transcendentalismo del periodo de *Ser y tiempo* toma así un doble retroceso respecto de la experiencia inmediata: no solamente de lo percibido a las estructuras de la percepción, sino aún hacia «aquello que hace posible la percepción, la posición, así como las potencias cognitivas [...] como de tantas actitudes de este ser a las cuales pertenecen[2]». El transcendentalismo subjetivo, de Kant a Husserl, pasa desde los objetos de la experiencia a nuestros modos *a priori* de conocerlos; el de Heidegger pasa de esos modos *a priori* a su arraigo en el ser que somos[3].

---

sible» (SZ 147 / ET 183). Pero no es una fenomenología de la evidencia. También, en la continuación del texto, Heidegger intenta separar «intuición», «pensamiento» y «ideación fenomenológica» como tantos otros modos de la comprensión. De todos modos, la vista sigue aún el modelo del *Verstehen*, del que la escucha, por su parte, no es más que otro modo.

[1] GA *24* 23). En este texto Heidegger llama «ciencia del ser» también a «la ciencia transcendental».

[2] GA *24* 69.

[3] Heidegger persigue la imagen del árbol en Descartes, «en que las raíces son la

En un conocido fragmento[1], Heidegger distingue tres sentidos del título «fenomenología»: formal, común y —este calificativo que puede sorprender se halla en otro texto— científico[2]. En *Ser y tiempo*, este tercer sentido es denominado propiamente «fenomenológico». Estos tres sentidos resultan de tres maneras en que una cosa puede decirse que aparece[3]. La fenomenología «formal» es el discurso sobre una cosa que se muestra tal como ella es en sí misma, que aparece como tal a la mirada al entrar en el horizonte del «ahí». La fenomenología «común» considera la cosa tal como ella parece ser, tal como ella semeja ser. Pero un ente no puede parecer algo si no es porque, ante todo, aparece siempre y esencialmente. Este segundo sentido del *phainesthai* es dependiente del primero. Al tercer sentido, aparecer se dice de algo en que su automanifestación es solamente concomitante con los fenómenos en sentido formal y común, que no se muestra a primera vista y por sí misma, sino que es «el sentido y el fundamento de lo que se muestra[4]». Un aparecer tal debe ser arrancado a los fenómenos y es esa la labor del fenomenólogo. En este sentido, la fenomenología es «la ciencia del ser de los entes[5]». Esta fenomenología es científica porque es radicalmente transcendental: se distancia de los entes de tal manera que lo que se muestra en ella es lo otro de los entes, lo que se oculta en ellos a la vez que se revela ahí — lo «otro» no nouménico, sino el «sentido del ser» en que la comprensión tiene la modalidad misma del ser del *Dasein* humano. Esta comprensión *a priori* del sentido del ser hace posible todo comportamiento respecto de cualquier ente.

Este transcendentalismo ha abandonado la problemática de la consti-

---

Metafísica, el tronco la Física, etc.», y se pregunta: «¿Cuál es el suelo en el cual se sumergen las raíces del árbol de la filosofía?» Ese suelo es el *Dasein* (Wra 195 / Q 1 23).

[1] SZ 34 sig. / ET 52 sig.

[2] GA *24* 3. En SZ, la fenomenología es cualificada como «científica» (SZ 37 / ET 55), pero en sentido estricto, las ciencias son el proyecto por el cual los entes son tematizados como objetos en general (SZ 361-363).

[3] SZ 31 / ET 48 sig. Los dos primeros sentidos no caracterizan directamente, como se podría creer, los proyectos fenomenológicos de otros autores, Husserl y Scheller, aunque también podamos leer en este fragmento una polémica tal.

[4] SZ 35 / ET 53.

[5] SZ 37 / ET 55.

tución de esencias universales. Ha abandonado también, con el descubrimiento de otro tiempo, la problemática neokantiana del «sentido». La expresión *Sinn des Seins*, en *Ser y tiempo*, puede comprenderse de varias maneras. En la primera página, Heidegger cita un texto de Platón sobre el *thaumazein*, el asombro generador de la filosofía, y se pregunta: «¿Sentimos hoy bochorno por no comprender la expresión "ser"?[1]». «Sentido» quiere decir primeramente una sensibilidad hacia la cuestión del ser, como decimos de alguien que tiene el sentido de lo sagrado. Esta sensibilidad hacia el ser, *Ser y tiempo* debería reanimarla en nosotros. Primer momento del sentido. En el segundo momento, el sentido designa lo que puede ser comprendido. En esta segunda acepción el sentido del ser es el ser en tanto que es comprensible. Ahora bien, cualquier cosa sólo es comprensible en el interior del dominio de proyección existencial que es el *Dasein*. El sentido del ser, bajo esta perspectiva, es el ser en tanto que entra en la apertura constituida por el *Dasein*. Vemos el límite de esta acepción de la palabra *Sinn*: «El inconveniente de este punto de partida es que permite, demasiado fácilmente, comprender el "proyecto" como un desempeño humano[2]». Dicho de otro modo, este lenguaje del sentido evoca demasiado espontáneamente el transcendentalismo subjetivista. Una vez descartado ese malentendido, aparece la tercera acepción: el «sentido» es la dirección. Así, decimos del sentido de un río, de una calle con sentido único. «Ponerse en la dirección de un camino [...] se dice en nuestra lengua *sinnan, sinnen*[3]». Solamente que, en el contexto de *Ser y tiempo*, esta direccionalidad del ser no tiene nada de rectilínea. «Pensar el ser en tanto que tiempo[4]», es hacer a pleno día lo que el *Dasein* no deja nunca de hacer, a saber, de existir, de ser extáticamente. El «sentido», en esta tercera acepción, designa la triple direccionalidad de los éxtasis temporales. La metamorfosis del sentido por el cual se le separa de los actos de la conciencia y se le relaciona con la temporalidad, muestra mejor el camino recorrido desde la subjetividad al ser-ahí.

---

[1] SZ 1 / ET 13.

[2] VS 73 / Q IV 268.

[3] VA 68 / EC 76.

[4] N I 28 / N I 26; cf. Wm 205 / Q I 36 sig. : «"Ser", en *Ser y tiempo, no es otra cosa que "tiempo"*, en tanto que el tiempo es dado como el nombre de la preservación del ser en su verdad». Gadamer, *Wahrheit und Methode, op. cit.*, p. 243, dice más abiertamente: «La tesis de Heidegger era: el ser, él mismo, es tiempo».

§ *10. De la* Menschentum *al «pensamiento»*

> «Una vez abandonado el primado de la conciencia en favor de un nuevo dominio, el del *Dasein*, sólo hay para el hombre una posibilidad de concordar con este nuevo dominio: el de entrar en él [...]. Sería todavía representarse el pensamiento bajo el modelo de la producción el de creerle capaz de cambiar el lugar del hombre. ¿Entonces? Entonces, con todas las precauciones, digamos que el pensamiento comienza por preparar las condiciones de esta entrada[1]».

La primera metamorfosis del transcendentalismo fenomenológico, la que va de la subjetividad al ser-ahí, no abandona el terreno del hombre. Sólo retrospectivamente aparecerá el eje de este empuje de Heidegger, más allá de Husserl. La conciencia productora de contenidos eidéticos va a ser abandonada a favor, finalmente, de un dominio en que el hombre ve *asignado* su lugar, en que él ya no es el amo. Lo que le queda entonces es seguir la venida a la presencia tal como ella se cumple alrededor de él y de volver su pensamiento resueltamente hacia esa economía topológica. El eje que conduce a Heidegger desde el *Dasein* al último vástago de éste, «el pensamiento», se dibuja en dos movimientos: del *Dasein* a la *Menschentum* — la colectividad situada por una época de la verdad — y de ahí al pensamiento en tanto que acto de pura obediencia a la presencia entendida como acontecimiento.

En *Ser y tiempo* el ser presente quiere aún decir ser presente al hombre. El ser que somos, he ahí la presencia. La mutación requerida para comenzar a pensar la presencia independientemente de esta referencia puede expresarse en el vocabulario del sentido. En la edad contemporánea, dice Heidegger, por ejemplo, «reina un sentido en todos los procesos técnicos que ordenan a los hombres lo que pueden o no pueden hacer; un sentido que el hombre no ha inventado antes ni fabricado[2]».

---

[1] VS 128 / Q IV 328.

[2] Gel 25 / Q III 179.

¿Qué quiere decir «sentido» aquí? Seguramente algo temporal puesto que sus órdenes se hacen oír en los «procesos técnicos» antes bien que en los procesos pre-industriales. Esta temporalidad del sentido, entre tanto, no es ya extática ni está situada en el hombre; es destinal y está situada en las épocas de la historia. El sentido designa ahora la dirección que siguen las «bruscas épocas de la verdad[1]».

El paso de la conciencia al ser-ahí se acompañaba ya con una nueva comprensión de la verdad. En *Ser y tiempo*, la verdad ya no está construida a partir de actos intencionales como unidad estructural *ego-cogito-cogitatum,* sino como «resolución[2]». A la cuestión de las condiciones de posibilidad del nuestro ser en el mundo, el transcendentalismo de *Ser y tiempo* responde despejando estructuras relevantes en el *Dasein*, que es entonces la «localidad» de la verdad[3]. El origen del «mundo» es comprendido como el *ahí* de las posibilidades de desvelamiento. Entre la fenomenología de la conciencia intencional y la fenomenología del ser-ahí hay al menos esta continuidad destacable —pero sólo destacable retrospectivamente— que las posibilidades de desvelamiento son siempre *nuestras*. Saber y ser-en-el-mundo son, una y otra, del dominio de nuestro propio potencial. La verdad nace de estructuras efectivas y fundadoras de la conciencia o de la proyección humana, respectivamente. No hace al caso decir que, según *Ser y tiempo*, nosotros creamos lo verdadero con nuestros proyectos. El ser-ahí es siempre «arrojado», precedido de su facticidad, situado en el seno de posibilidades históricas limitadas. No obstante, los proyectos son ciertamente nuestros. Una y otra fenomenologías consideran al ser humano como constitutivo del origen de la verdad. Según *Ser y tiempo,* como ya según Husserl, la verdad es efectuada por nosotros.

Después del descubrimiento de la historia destinal de la verdad, la efectuación es en pasiva: siempre respondemos y correspondemos a una verdad «ya efectuada[4]». Ya no es el hombre quién «abre»una claridad que «proyecte» la luz sobre los entes, que «resuelve» el mundo al

[1] Hw 193 / Chm 174.

[2] «Con la resolución (*Entschlossenheit*) se alcanza la verdad más originaria, porque auténtica, del ser-ahí». (SZ 297).

[3] Wm 202 / Q I 33.

[4] Véase supra, p. 83, n. 1.

revelarlo. Recrudecimiento del antihumanismo que exige un vocabulario más historial. Cada colectividad, cada *Menschentum*[1], halla su lugar de verdad asignada a ella. Su destino es el responder a las constelaciones de presencia instituidas por la época. Una *Menschentum* es un tipo de hombres epocal.

El desplazamiento del sentido hacia la direccionalidad inherente a la historia de la *alétheia* preserva en la filosofía transcendental la búsqueda de condiciones de posibilidad de la manifestación, así como de la búsqueda de un *a priori*. Pero esas condiciones y ese *a priori* ya están situados fuera y no en el hombre. En tanto que las cosas presentes dicen ser verdaderas porque entran en un proyecto de desvelamiento, el origen de la verdad permanece circunscrito por la apertura instituida por el ser-ahí. Ahora bien, de esta circunscripción, la fenomenología aletheológica pasa a una prescripción: sus aspectos serán en adelante lo que las constelaciones históricas de la verdad prescriben como «bruscas épocas». Los contornos de la verdad se hallan transcritos: el horizonte ya no es un trazado humano sino el trazado epocal que precede cada proyecto de apertura como su condición histórica de posibilidad. Si tras tales desplazamientos del *a priori* aún tendemos a hablar de pensamiento transcendental, no podrá ser más que de un transcendentalismo post-subjetivista, post-moderno.

Comprender el «sentido» como direccionalidad historial y destinal, ¿no conducirá al menos a restaurar una concepción lineal del tiempo? El tiempo —el horizonte de la comprensión del ser— ¿no será de nuevo la recta filiación de las edades? Nada de eso. El *a priori* epocal es discontinuo como lo fueron los éxtasis en *Ser y tiempo*. Discontinuidad antihumanista atestiguada por la expresión «bruscas épocas de la verdad». En el contexto de la analítica existencial, el destino (*Geschick*) designaba «la realización del ser-ahí en el ser-con-otro[2]». Después de la *Kehre*, en cambio, el destino ya no está anclado fenoménicamente en el «ser-con». Una colectividad *recibe* el destino, no lo efectúa. «Destinar» significa «preparar, ordenar, poner todo en su lugar». El «destino del ser», es una puesta en escena *por bruscos reordenamientos en el orden de las cosas*. Intermitencias del destino que quiebran el tiempo lineal. «En el destino del ser,

[1] Hw 62 / Chm 59, N II 421 / N ii 338 y en otros fragmentos.

[2] SZ 386 y 384.

la historia del ser no es pensada a partir de un devenir, caracterizado por un trascurso y una progresión[1]». Esta historia más bien se «despliega»[2]. Las edades aparecen como los pliegues de un folleto. Son tan poco continuas como las superficies de un pliegue geológico.

Si recordamos ahora la distinción entre los virajes epocales y «la torna» fuera de las épocas, vemos que más allá del umbral contemporáneo ya no podrá ser cuestión de las bruscas *épocas* de la verdad. Y, no obstante, se tratará de retener el descubrimiento esencial que se hizo con la noción de historia epocal, a saber, que la verdad es el orden histórico en el cual las cosas, las acciones y las palabras se hacen mutuamente presentes. Hay que comprender la *alétheia* a partir de las economías de la presencia. «Economía» es aquí un término genérico en que las constelaciones epocales (y sus virajes) y anárquicas (después de la torna) son especies. El acontecimiento de venida económica a la presencia que, con la torna, se convierte en el asunto mismo de la fenomenología, exige un vocabulario más neutro aún que el de una humanidad epocal. El correlato de las épocas es la *Menschentum*; el del acontecimiento, «el pensamiento».

Las economías aletheológicas suministran la condición —«transcendental» en un sentido que no es ni metafísico[3] ni crítico— de los dos conceptos, el metafísico («adecuación») y el crítico («certidumbre») de la verdad. Como constelación de lo que se vela y se desvela en una economía de la presencia, la verdad no es ni «hecha» por verificación, ni «proyectada»: ella se dispensa al *pensamiento* que le corresponde abandonándose en tales constelaciones. La unidad de ese doble «dejar», dispensación económica y correspondencia pensante, es la serenidad[4]. Las meta-

[1] SvG 108 sig. / PR 149 sig.

[2] Heidegger describe las épocas de la historia del ser como «pliegues» que el destino occidental «despliega» (por ejemplo Wm 241 sig. / Q I 235 sig.). En el contexto de la diferencia ontológica, el pensamiento fenomenológico despliega el «doble pliegue» del presente y de la presencia (por ejemplo KR 10 / AE 22 y VA 78 y 240 sig. / EC 89 y 289 sig.).

[3] El sentido metafísico del transcendental no se refiere aquí a la doctrina medieval de los «transcendentales», cualidades universales y generales propias de las cosas creadas, sino al *proteron* aristotélico: el ser como sustancia es anterior a todo ente particular. Es *a priori*, no ya *pros hemas*, sino *te physei* (N II 213-217 / N ii 170-173).

[4] ¿Será útil añadir que esta «correspondencia» no tiene nada que ver con la *homoiosis* o la *adaequatio* tradicionales, la conformidad entre una proposición y un estado de cosas? Cf. a continuación, el § 39.

morfosis del transcendentalismo que llevan de la metafísica a *Ser y tiempo* y más allá —o del sujeto al ser-ahí y al pensamiento— se leen mejor cuando las examinamos por las actitudes que, en cada etapa, han dado el tono: hacer, proyectar y dejar.

Ya lo dije: la *Física* de Aristóteles es el libro fundamental de la filosofía occidental, aquél en que los temas y los métodos han dado el tono hasta que se descubre la temporalidad extática. El papel paradigmático del problema del devenir y de sus causas, destacado en ese tratado, imprimió a la filosofía posterior su actitud directriz. Es el *poiein*, el hacer humano. Esta actitud predomina hasta en la conciencia «productora» de esencias, según Husserl. El análisis aristotélico de la sustancia sensible y de los cambios que le afectan ha suministrado a la ontología su vocabulario de base porque, previamente, la comprensión del ser se ha orientado siguiendo una experiencia muy particular: el asombro, en los griegos clásicos, ante las cosas producidas por el hombre, ante su capacidad de traer al ser, de fabricar útiles u obras de arte[1]. Esta comprensión poiética del ser se traduce naturalmente por la fijación del origen en *arché* de la fabricación, después del cambio, y en «principio» de las doctrinas para comprender el hacer y el devenir. Son estos recursos los que posee el origen como *arché* y como principio productor del conocimiento. «Donde no hay término primero, no hay explicación de nada[2]».

[1] VA 166 / EC 198. La ambigüedad del concepto de *physis* en Aristóteles — «ser» como venida a la presencia y «ser» como el conjunto de los entes no hechos por el hombre — muestra esta actitud poiética en su nacimiento (Wm 358 y 369 / Q III 254 y 273 sig.).

[2] Aristóteles, *Metafísica*, II, 2; 994ª 19 sig. Los *archai*, si bien más lejos para nuestro modo de conocer (*pros hemas*) son más cognoscibles en sí mismos (*physei*), Aristóteles, *Física*, I,5; 189 a 5 sig. Conocer el devenir en sus *archai* o bien un razonamiento en sus principios, es producir ciencia. «Decimos que conocemos una cosa solamente cuando creemos tener su causa primera», *Metafísica, I, 3; 983 a 25.* Los escolásticos dicen *«scire per causas»*: los principios inteligibles, géneros y especies, permiten definir las *quiddidades* según sus grados de universalidad. Conocer la causa y el principio absolutamente primero supondría conocer todas las cosas indistintamente y absolutamente — doctrina que, a través de los neoplatónicos, el Maestro Eckhart y los idealistas alemanes, ilustra la paternidad de la *Física* aristotélica. En una lectura heideggeriana de esos textos de Aristóteles, y aún más de sus comentadores, importará mostrar el olvido del sentido primitivo de origen, una vez que los *archai* se comprenden en el contexto de la fabricación y, después, en el de la ciencia. Ese sentido primitivo desaparece del lenguaje cuando los medievales traducen *pros*

Hay que comparar con la noción económica del origen en Heidegger: el origen que deja ser presente todo lo que es presente, no da a *conocer* nada, da solamente *a pensar* la emergencia de los entes en una constelación de desvelamiento dado. La actitud que ella requiere del pensamiento no es ni poiética, ni proyectiva, es la serenidad[1]. A la cuestión: «¿Qué es pensar?» la serenidad es la primera y última respuesta. Primera puesto que el pensamiento sólo se aprende si «dejamos» —nos abandonamos y nos acordamos— a la dispensación económica que nos asigne nuestro lugar. La última, puesto que pensar es recoger la presencia que en sí misma no es nada más que serenidad: la presencia deja ser presente todo lo que es presente. El «dejar» es así la esencia idéntica del pensar y del ser[2]. Pensar es pensar la presencia. Aprender a pensar es aprender la serenidad. Esto último, lejos de significar un dejar-ir o un dejar-hacer[3], es la estructura esencial del pensamiento y de la presencia.Así, las metamorfosis del transcendentalismo fenomenológico anuncian el parmenidismo acontecimental en Heidegger: «ser» y «pensar» son uno en el acontecimiento que es la serenidad. Este acontecimiento único —la venida a presencia— asigna a toda cosa su lugar incluyendo al hombre. Parmenidismo por antihumanismo económico a partir del cual habría que tratar de comprender la presencia misma. En todo caso, es claro que lo Uno como acontecimiento económico[4] permite a la fenomenología heideggeriana escapar a la filosofía del ser

---

hemas por *quoad nos* y el *tê physei* por *quoad se*. Heidegger, por el contrario, tiende a preservar la alusión a la *physis* hecha por Aristóteles, y traduce *te physei* por la parafrasis «según el orden en el que se despliega el ser y "es" el ente» (N II 217 / N ii 173).

[1] La palabra *Gelassenheit*, serenidad, no se encuentra en SZ (si bien la resolución se denomina «la condición para dejar "ser" — *sein lassen* — otro», SZ 298). La palabra griega que traduce *zulassen* es *parechein* (Wm 136 / Q II 152). Se tratará de comprender cómo el *entlassen* (por ejemplo Hw 63 / Chm 60), el acontecimiento por el cual la presencia deja aparecer lo que es presente, es idéntico al *loslassen* (por ejemplo ID 24 / Q I 266, texto que constituye justamente un comentario del fragmento 3 de Parménides sobre la identidad), el acontecimiento por el cual nos destacamos del presente, y cómo el pensamiento es entonces *eigenlassen*, *ibid.*, «dejar a» o perteneciente a esa presencia.

[2] WhD 86 / QP 137.

[3] «Dejación», *Lässigkeit*, o «negligencia», *Vernachlässigung* (WhD 114 / QP 177) o aún «cesación», *Ablassen* (WhD 158 / QP 238).

[4] Cf. más adelante el § 26.

subsistente y del tiempo lineal. Una, en efecto, es la *puesta* en presencia. Por lo Uno acontecimental y económico, el asunto mismo de la fenomenología heideggeriana deja enteramente de estar ligado a la subjetividad y a la conciencia. También, bajo el descubrimiento de este Uno acontecimental, se desdobla la problemática antihumanista de la presencia: problemática de las economías *epocales*, y entonces la temporalidad de la presencia reside en la historia de la *alétheia*; problemática de la economía *anárquica*, y entonces, su temporalidad reside en el *phyein*, es decir, en la venida, la puesta en presencia.

Hay pues que distinguir varias metamorfosis del transcendentalismo fenomenológico: la que lleva del sujeto al *Dasein* (de Husserl a *Ser y tiempo*), después, de ahí al destino del ser, situando cada vez a una colectividad, y finalmente al acontecimiento topológico. Para desarrollar este último potencial fenomenológico será necesario retomar, una vez más, el hilo conductor del tiempo. Entonces aparecerán los dos últimos modos del tiempo: el de la historia económica y el de la topología del acontecimiento, que es la presencia en sí misma. Me propongo elaborar estos dos modos más adelante, por la diferencia ontológica entre origen original y origen originario.

En todo caso hemos adquirido esto: con las metamorfosis que acabamos de ver, tocamos el decaer del último de los principios epocales, la subjetividad. De Husserl a Heidegger, el *a priori* se transforma desde la conciencia en el ser que somos, después, en un despliegue que no tiene nada de humano (despliegue diacrónico, histórico, original, denominado *Geschehen* y despliegue sincrónico, ahistórico, originario, denominado *Ereignis*). El decaer se anuncia ya con la noción radical de *Dasein* en *Ser y tiempo*, pero se acaba solamente cuando el asunto de la fenomenología gira hacia las economías «rizomáticas» de la presencia. Es cierto que Heidegger denomina la localidad económica «*Da-sein*» aún, el retroceso transcendental hacia esa localidad no alcanza ya algún origen uno. El recorrido transcendental es en adelante el difícil paso atrás por el cual el pensamiento hace lo que hace la presencia: dejar todas las cosas presentes reposar en sí mismas, sin entrometerse y según la conjunción, la coyuntura en la que se producen. Tarea ardua[1] que no solamente no

[1] «¿Qué sería más fácil, aparentemente, que dejar a un ente ser precisamente el ente que es? ¿O es que esta tarea nos conduciría ante lo que es más difícil?». (Hw 20 / Chm 23).

tiene nada de quietista, sino que comporta consecuencias perturbadoras para el actuar. En la edad de la «torna», el pensamiento económico y topológico solamente puede prepararse. «El pensamiento comienza por preparar las condiciones de este pensamiento» en el «ahí» económico, en el lugar provisionalmente asignado a nosotros por la manera en que toda cosa viene a la presencia.

2

Deconstrucción de lo político

> «Antes de la cuestión, aparentemente siempre primera y única: "¿Qué debemos hacer?", [nosotros] debemos meditar sobre esto: "¿Cómo tenemos que pensar?" Puesto que pensar es, propiamente, actuar — en tanto que "actuar" significa reunirse con el despliegue esencial del ser [...]. Esta correspondencia original, cumplida propiamente, es el pensamiento[1]».

Con el decaer de la subjetividad, decae también la posibilidad de construir la acción sobre un fundamento primero. La deconstrucción de la filosofía práctica resulta así del paso mismo de la conciencia y de sus esencias individuales o universales al «ser del ente en su desvelamiento y en su velamiento[2]».

El asunto que habrá que retener son los modos múltiples que tienen todas las cosas de entrar en relaciones mutuas, cambiando con las edades. Nada hay de estable en ello. Y nada que permita edificar un discurso normativo, legitimador de la acción. *Pensamos* al «juntarnos» a las mutaciones económicas de la presencia. *Actuamos* de la misma manera. De ahí una cierta prioridad del pensamiento. Se actúa como se piensa: permeable a la renovación incesante del presente-ausente, o impermea-

[1] TK 40 / Q IV 146.

[2] «¿De dónde y cómo se determina lo que, según el principio de la fenomenología, debe experimentarse como "el asunto mismo" (*Sache*)? ¿Sera la conciencia y su objetividad, o bien es el ser del ente en su desvelamiento y en su velamiento?» (SD 87 / Q IV 170).

ble. De hecho, Heidegger deconstruye la diferencia entre las dos cuestiones «Qué debemos hacer» y «Cómo tenemos que pensar», al reducir el pensamiento y la acción a su esencia común responsorial.

Deletreo brevemente los elementos del «potencial» fenomenológico, según Heidegger, y veamos lo que adviene tras el descubrimiento de las economías de la presencia. Heidegger nombró tres «piezas fundamentales» de la fenomenología: la *reducción*, la *construcción* y la *destrucción*[1]. Más tarde, en lugar de «destrucción» dirá «deconstrucción». Tras el descubrimiento de las economías de la presencia, los tres elementos se vuelven a encontrar pero trasmutados, disociados de toda referencia al yo. Esta disociación permite al transcendentalismo pasar de la anterioridad de un ente presente (prioridad óntica del *Dasein*) a la anterioridad de la presencia. Metamorfosis del *a priori* que introduce la historia en las condiciones transcendentales. Esta historicidad «esencial en el ser», Husserl no pudo reconocerla a causa de su prejuicio subjetivista[2].

Por la *reducción*, la fenomenología de la conciencia intencional traía los objetos de la percepción natural a las experiencias de mi «yo puro, en la corriente pura de mis cogitaciones[3]». Para Husserl, la reducción hacía descubrir en el yo el origen de las percepciones. La fenomenología del ser-ahí, por el contrario, descubre con la ayuda de la reducción, un origen completamente distinto: los fenómenos en el mundo son reducidos a los proyectos regionales de apertura por los cuales el ser-ahí los desvela[4]. Finalmente, un tercer tipo de reducción es efectuado cuando los entes, presentes durante un lapso de tiempo, son interrogados con vistas a la modalidad histórica de su presencia. Esta instituye y preserva una época. Reconducción de la mirada que pasa de lo epocalmente presente a la presencia epocal. La reducción opera ahora bajo otra precomprensión y otra cuestión previa cuando insistía en traer los fenómenos, sea a la conciencia, sea al ser-ahí. Reducción antihumanis-

[1] Estas tres «piezas fundamentales que pertenecen al conocimiento aprioristico constituyen lo que denominamos fenomenología» (GA *24* 27).

[2] Husserl no pudo reconocer, escribe Heidegger, que «lo que es histórico es esencial en el ser» (Wm 170 / Q III 116).

[3] Husserl, *Cartesianische Meditationen*, *op. cit.*, p. 8.

[4] Por esta reducción a la apertura proyectada, «la mirada examinadora reconduce el ente, aprehendido de modo ingenuo, al ser» (GA *24* 29)

ta. Por esta nueva precomprensión el desvelamiento se establece en su anterioridad a la mirada de todo acto de conciencia y todo proyecto. Reducción que sigue siendo transcendental. El desvelamiento como *a priori* —la economía aletheológica— arregla durante algunos decenios o siglos[1] la totalidad de lo que puede devenir fenómeno, en un orden inédito de presencia.

La *construcción* fenomenológica[2] consiste en la explicitación de la precomprensión que guía la intuición de las esencias, primero, y después la proyección de los entes en vista de su ser[3]. Construir es aprehender un horizonte de inteligibilidad, que sea el mundo para los actos del yo o la temporalidad para el ser-en-el-mundo. Con el descubrimiento de las economías de la presencia, en cambio, «construir» campos no quiere decir constituir ya sean ideas formales egológicas, ya sean estructuras existenciales. Construir es, desde entonces, abrir el horizonte epocal donde reina un principio y trazar la ley que él impone desde su ascensión hasta su decaimiento. Las modalidades históricas de la presencia siguen siendo impensables para Husserl así como para el joven Heidegger. Entre tanto, que se trate de ideas universales, de estructuras existenciales o de campos epocales, la construcción fenomenológica violenta siempre lo múltiple empírico, óntico, histórico. La construcción establece un previo de donde procede la interpretación: aquí, los modos según los cuales un ente se hace presente en un orden epocal dado. La descripción de los virajes de la historia se inscribe,

---

[1] Algunos decenios, por ejemplo los de las diferentes épocas de la física moderna (VA 61 / EC 67 sig.) o aquellas de la edad atómica (SvG 57-60 / PR 92-96); algunos siglos, por ejemplo los de los tiempos modernos (SvG 99 sig. / PR 139-140); dos milenios: época de la «retirada del ser en tanto que ser» (SvG 97 / PR 136).

[2] Este concepto de construcción no debe confundirse con el de origen kantiano, corriente en la lógica y en la matemática. En Kant, este término designa el proceder sintético por el cual se realizan las formas del juicio puramente en la intuición del espacio y del tiempo. Sólo las cantidades, sobre todo matemáticas, se dejan «construir» de este modo, *Crítica de la razón pura*, B 742, mientras que los juicios empíricos proceden por reconstrucción. Un concepto o juicio que recibe así un contenido de intuición sensible por «reconstrucción» se dice «realizado», B 185. Es esta noción kantiana y neokantiana de construcción lo que Heidegger rechaza al mismo tiempo que las distinciones sujeto-objeto, interior-exterior, etc. (GA *24 90*, cf. KPM 226 / Kpm 289).

[3] GA *24 30*.

pues, en continuidad con la fenomenología hermenéutica para la cual «interpretar no es tomar conocimiento de lo que es comprendido, sino desarrollar las posibilidades proyectadas en la comprensión[1]». Los tres tipos de construcción —teoría de los actos intencionales, ontología fundamental, topología económica— se asemejan formalmente por cuanto que ninguna búsqueda puede prescindir de una aprehensión previa de lo que ella busca. Los tres son fenomenológicos y transcendentales: cada vez la construcción determina la función de este previo, ya sea humano o aletheológico. La construcción es solamente una cuestión, una manera de proponer las cuestiones[2]. Lo previo «construido» por la fenomenología de las economías de la presencia es la diferencia entre esta presencia que no es algo y el ente presente que él es algo ya. Entre tanto, está la presencia. Construir la diferencia es decir «entre tanto», y decirlo temporalmente: entre tanto el Inca reina en el Perú precolombino, las palabras, las cosas y las acciones son mutuamente presentes según el sistema decimal...

La «destrucción» es ante todo una consecuencia metodológica del retorno a «las cosas mismas». Ya en Husserl la tarea de liberar lo dado objetivo de los recubrimientos teóricos y de los prejuicios acumulados por la tradición, conlleva un desmantelamiento de las filosofías con el fin de alcanzar la experiencia intencional pura, que permanecía oculta bajo las teorías no científicas. Pero ni la fenomenología de la subjetividad, ni la del *Dasein* pueden proceder a la destrucción en el sentido propio, la «deconstrucción crítica de los conceptos transmitidos, con vistas a las fuentes en que han sido generados[3]». Porque estas «fuentes» son, para Husserl, las experiencias intencionales, y para el joven Heidegger, el ser-en-el-mundo, la deconstrucción de los conceptos transmitidos permanece distorsionada en tanto que las fuentes son buscadas en el hombre, es decir, mientras sus experiencias y ese ser-en-el-mundo no se sitúen en una historia de las modalidades de la presen-

[1] SZ 148 / ET 185.

[2] Por ahí, la construcción fenomenológica difiere de toda construcción metafísica en el sentido de una especulación sobre los sistemas (Hw 93 / Chm 90 sig.).

[3] GA *24* 31. Durante los años veinte Heidegger emplea de un modo equivalente *Destruktion* y *Abbau*. Más tarde, este último término no designa ya el método para acceder a las fuentes de la experiencia de los filósofos, sino las modalidades de presencia.

cia[1]. En sentido propio, la deconstrucción fenomenológica de la historia es la fenomenología de las economías epocales. El «asunto mismo» (*Sache*) que la deconstrucción libera es la cantidad de modos que los entes tienen de venir a presencia —numerosas maneras articuladas por los giros concretos en nuestra historia—. Siempre que las filosofías interrogan simplemente por el ente presente, por ejemplo, para conocer la composición, esta venida y su recorrido permanecen implícitos, «siempre ya» operativos, pero impensados. La *destrucción* arranca a los sistemas la experiencia de la presencia, tal como un raro pensador haya podido tenerla; los conceptos de sus escritos son «destruidos» en cuanto que forman una doctrina, y son reconstruidos para revelar cómo ha podido reconocer, aunque fuera de un modo oblicuo, el ser como venida temporal. Por eso, ella es la apropiación positiva de la tradición[2]. La *deconstrucción* consiste en arrancar a los órdenes establecidos pasados la venida a la presencia que tiene lugar siempre y por todas partes, en cada ente que deviene fenómeno; esos órdenes sucesivos son «deconstruidos» en cuanto que forman una cultura, y son reconstruidos para revelar el acontecimiento que reúne en ellos los entes. La deconstrucción difiere de la destrucción por la ausencia de referencia a la obra. Es idéntica a la destrucción por la búsqueda del ser en tanto que tiempo. De la *Destruktion* al *Abbau*, el texto analizado cambia de escritura a la historia epocal.

La tarea de pensar la venida a la presencia y sus modalidades económicas aparece ahora más claramente en sus condiciones: ya no podrá ser

[1] En ET, el proyecto de destrucción «se distorsiona él mismo» (Wm 187 / Q III 142) porque «no está aún pensado según la historia del ser (*seinsgeschichtlich*)» (N II 415 / N ii 333).

[2] SZ 23 / ET 39 (cf. GA *24* 31). La apropiación positiva de la tradición es significada en el título *Verwindung* de la metafísica (por ejemplo, Wm 242 / Q I 236 y VA 71 / EC 80): no superación (*Überwindung*), sino desembarazarse, o quizá «enucleación», extracción del núcleo. Nos desprendemos de algo al comprometernos de lleno, como en el *durcharbeiten* freudiano, en el que salimos de una neurosis haciéndola trabajar. «No podemos deshacernos de la metafísica como nos deshacemos de una opinión. No podemos de ninguna manera hacerla pasar por detrás, como una doctrina a la cual ya no creemos y ya no defendemos» (VA 72 / EC 81). *Verwinden* es, ante todo, «reponerse» de un sufrimiento: «Este desprendimiento se asemeja a lo que ocurre cuando, en el dominio de las experiencias humanas, nos reponemos de un dolor» (TK 38 / Q IV 144).

llevada a buen término sin una deconstrucción de los principios que generan una edad. Ahora bien, es ahí donde la fenomenología radical encuentra el problema del actuar. En la confluencia de las cosas, de las palabras y de las acciones se sitúa, lo he dicho ya, lo político. ¿Cómo actuar en público, cómo participar en los asuntos de todos, desde el momento en que este confluir es el único *a priori* legislador que podemos invocar? Legislador más que inconstante.

No hay finitud más irrevocable que la de los regímenes epocales que nos prescriben lo que podemos hacer. Y no hay norma más precaria que esos principios cuyo surgimiento abre una época y su desfallecimiento la cierra. Lo que cuenta en primer lugar en un orden público temporal es necesariamente un *a priori* finito, porque objetiva la presencia[1]. Los principios epocales son siempre donaciones ónticas. Cada uno de ellos abre ciertas modalidades de interacción posible y forcluye otras. Una época se deja así «reducir» a una modalidad en que las cosas, las palabras y las acciones están mutuamente presentes, se deja «construir» con vistas a la diferencia entre los entes presentes y la presencia, y se deja «deconstruir» para liberar al pensamiento la venida a presencia en tanto tal. Pero si es verdad que esta venida no funda nada, que incluso no puede ser comprendida en tanto que no renunciemos a la búsqueda de un fundamento sin más[2], entonces, sí, el actuar es deconstruido. A la cuestión: «¿Qué debemos hacer?», la respuesta es la misma que la de la cuestión: «¿Qué debemos pensar?» Inclinarnos por los flujos y los confluyentes económicos.

La desconstrucción es rica en consecuencias y, más que en cualquier otra parte, en el dominio de lo político donde la vamos a seguir paso a paso.

[1] Los principios que los hombres han retenido en el curso de los siglos como el ser más real, después el Bien platónico hasta los bienes de consumo, objetivando y reificando el ente en tanto que tal. (Hw 76 y 79 / Chm 76 y 78).

[2] En esos últimos escritos, Heidegger se esfuerza por «pensar el ser sin relación con una fundación del ser a partir del ente» (SD 2 / Q IV 13).

§ 11. *La deconstrucción de los esquemas sustancialistas*

«— Habla usted sin cesar de "dejar", lo que da la impresión de una especie de pasividad...

— Quizá la serenidad implica un acto más alto que todas las grandes acciones del mundo y las actuaciones de los pueblos...

— [...] acto más alto que no obstante no es una actividad.

— De donde se sigue que la serenidad aloja —si es que podemos hablar así de alojamiento— fuera de la distinción entre actividad y pasividad[77].»

Para comprender cómo Heidegger priva al actuar de sus raíces hay que asegurarse de que el *Handeln* (el actuar), si bien irreductible a la actividad y a la pasividad, sigue siendo una categoría política. Si el actuar, como el pensar, designa «el acto más alto» que es el abandono a las economías de la presencia —si el actuar se suprime en la serenidad— hará falta ver cómo se alía con la palabra y con las cosas, alianza por la cual he descrito lo político. La distinción entre el actuar *oponible* al pensamiento y el que allí se *aparenta*, permitirá después aprehender justamente qué noción de lo político se verá desarraigada por la crítica heideggeriana. La búsqueda metafísica de un fundamento primero está por definición al acecho de algo que se tiene por debajo de los fenómenos, al acecho de un *hypokheimenon*, de un «sustrato»: no nos extrañará que sean nociones sustancialistas de lo político, heredadas de Aristóteles, las que la deconstrucción deshace.

1. Heidegger no parece distinguir siempre con claridad entre el actuar opuesto al padecer —a la pasión— y el actuar opuesto a la inacción. El acto «más alto», inseparablemente acto de pensamiento y acto de actuación, es así denominado tan pronto *Handeln* como *Tun*[2]. Hay, pues, un

[1] Gel 35 / Q III 187.

[2] En la «Carta sobre el humanismo» se hallan las dos fórmulas: «el pensamiento actúa en tanto que piensa», «Das Denken *handelt* indem es denkt» (Wm 145 / Q III 74), y: «Así, el pensamiento es un actuar», «So ist das Denken ein *Tun*» (Wm 191 / Q III 149) (en los dos casos, soy yo quien subraya). El pensamiento es denominado «*Handeln*» supremo (Wm 145 / Q III 74), pero también «*Tun*» supremo (Gel 35 / Q III 187).

concepto de actuar que transciende las antinomias tradicionales tales como actuar-padecer, hacer-no hacer, actuar-pensar, teórica-práctica, e incluso *prattein* (actuar-*tun*)-*poien* (hacer o fabricar, *machen*): es el concepto de serenidad. La *Gelassenheit* es poiética en un sentido antihumanista por cuanto produce las economías. El parmenidismo heideggeriano consiste en decir que el *noein*, acto por el cual el pensamiento recibe una economía de la presencia, y el *einai*, la autoproducción de esta, son un sólo y mismo «dejar».

El modo más claro de desenredar el concepto restringido y el concepto amplio de actuar, en Heidegger, consiste en separarlos con ayuda de la «torna»: el hombre hasta aquí (*der bisherige Mensch*), es decir, hasta la clausura metafísica, «ha actuado demasiado y ha pensado demasiado poco desde hace siglos». Concepto tradicional, restringido del actuar. Acción oponible concretamente a la contemplación. Pero en adelante (*fortan*) — es decir, por delante de la clausura y gracias a la torna — el actuar significará otra cosa: será «situar una cosa en el lugar que le pertenece y *dejarla* allí en adelante». Noción amplia que junta el actuar y el pensar en la serenidad. Para que no pueda haber duda sobre el carácter anticipador de esta noción amplia, Heidegger añade: «Ninguno de nosotros pretenderá cumplir tal pensamiento, ni que sea de muy lejos, ni tampoco preludiarlo. En el mejor de los casos podemos preparar tal preludio[1]».

El otro actuar, que permaneció impensado, diferirá de aquel que concibe la tradición salida de Aristóteles. No puede ser confundido con la *praxis* a la cual la voluntad asigna su meta. La representación de una meta que alcanzar —y la construcción de una facultad humana que corresponda con ello, la voluntad— domina el concepto del actuar desde la primera línea de la *Ética a Nicómaco*; «Todo arte y toda investigación, y por lo mismo, toda acción y toda elección, tienden hacia algún bien[2]». La cuestión es precisamente saber si *techné* y *méthodos*, *praxis* y *proairesis* son «por ello mismo», dominadas por una meta que alcanzar. La tesis de Heidegger es que la teleocracia teórica ha nacido de la reflexión únicamente sobre la *techné*, que ella pertenece propiamente sólo al dominio de la fabricación. De ahí se impuso a la reflexión

[1] WhD 2 y 55 / QP 23 y 95; Whd 159 / QP 239 sig.

[2] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1; 1094 a, traducido por Jean Tricot, Paris, 1959, p. 31.

sobre las «investigaciones», sobre toda acción y sobre toda elección. Ella constituyó los conceptos de investigación científica así como de acción y de decisión moral.

La noción amplia de actuar permite situar la noción restringida como un género sitúa la especie: la teleocracia suministra la diferencia específica que determina la *poiesis* y la *technè*, en primer lugar, y la *praxis* después. Diferencia específica que toma las regiones fenoménicas en las que reina un fin. De ahí el parentesco tan revelador entre la *Ética* y la *Política* aristotélicas. Tomadas en su nacimiento, las representaciones teleocráticas remiten a los cambios sustanciales que el hombre artesano es capaz de efectuar. La teleocracia muestra su pleno imperio sobre el pensamiento y el actuar cuando es tomada en su culminación, la tecnología contemporánea. Considerando el nacimiento y la apoteosis de la teleocracia, Heidegger puede decir que la «esencia de la técnica» ha «permanecido impensada hasta ahora». Será pensable solamente a partir del concepto amplio, no teleocrático, del actuar. «Que todo ello haya permanecido impensado hasta ahora tiene que ver, ante todo, con que la voluntad de actuar, es decir, de hacer y de efectuar, ha aplastado el pensamiento[1]».

¿A qué precio los esquemas sustancialistas pueden ser transportados a terreno político? Veamos previamente con qué derecho podemos caracterizar ese dominio por interdependencia de las *acciones*, de las *palabras* y de las *cosas*. Siendo este acercamiento la puesta en labor de las economías de las presencia.

Una economía es un sistema. En ella ciertas variables se agrupan y funcionan durante un tiempo, según un *nomos*. Ley de interacción en virtud de la cual esas variables se hacen esencialmente públicas. La variable pública por excelencia es el lenguaje. Esta primacía está subrayada por Heidegger desde el comienzo, cuando su cuestión directriz es la del sentido del ser[2]. Es retomada, de otra manera, tras el descubrimiento de que los sistemas de presencia no son invariables — cuando, en otras palabras, la cuestión directriz se convierte en la de la verdad

[1] WhD 55 / Q P 95.

[2] «El discurso (*Rede*) siendo constitutivo del ser del "ahí", [...] y el ser-ahí, siendo el ser-en-el-mundo, este ser-ahí [...] se ha ya siempre expresado (*ausgesprochen*). El ser-ahí tiene el lenguaje (*Das Dasein hat Sprache*)» (SZ 165 / ET 204). El lenguaje es público porque pertenece al ser-en-el-mundo.

epocal del ser[1]. Pero la variabilidad del lenguaje, de acuerdo con los sistemas epocales, así como su primacía en la manifestación del ser, sólo son enunciados claramente en los últimos escritos, cuando la cuestión directriz es la de la topología del ser: «La relación del hombre con el lenguaje podría metamorfosearse de modo análogo a la metamorfosis de la relación con el ser[2]». Hay que entender, sin duda, que todos los lenguajes y no solamente las lenguas, siguen las mutaciones económicas.

El carácter sincrónicamente público y diacrónicamente variable del lenguaje no es suficiente para constituir el dominio político. Por sí solo, en ausencia de *otros* locutores a los cuales se dirige, y de las *cosas* que constituyen su declaración, el lenguaje abre un dominio fenoménico que no es el de la política sino, ya lo he dicho, el del texto.

Acciones, en sentido estricto, pueden también producirse aisladamente, sin referencia a la palabra y a las cosas. Las más altas formas del *Mitsein*, «ser-con», tienden quizá a una acción tal, desprovista de palabra y cumplida a propósito de nada.

Cosas, finalmente, pueden permanecer como no públicas durante siglos. Ausencia óntica de lo que permanece excluido en una economía dada. Pero cuando las palabras, las acciones y las cosas se conjugan en una maraña siempre provisional, se constituye una economía de la presencia. Por derecho, ésta es pública. Y como ella es el lugar de la participación de una pluralidad de hombres en los discursos y en los asuntos epocalmente puestos a su alcance, por derecho también, una economía es política. Comprendido de este modo el dominio de lo político no excluye ninguna de las variables que hacen época. Por derecho, finalmente, lo político no tiene nada de facultativo, no es un sujeto opcional, si aceptamos, al menos, transcribir el «ser» heideggeriano en «acontecimiento de interdependencia».

Desde el punto de vista topológico, relativo a los lugares de la presencia, lo político es la «localidad», *Ortschaft*, de los lugares lingüísticos, prácticos y pragmáticos. En ese sentido es la apertura trascendental en

[1] SD 55 / Q IV 89.

[2] En el «decir que proyecta, [...] son marcados por adelantado (*vorgeprägt*) para un pueblo historial, las nociones de su despliegue esencial, es decir, de su modo de pertenencia a la historia del mundo» (Hw 61 / Chm 58). La palabra *Prägung*, marca o sello, designa el orden de una era que manifiesta el principio epocal (cf. SD 44 y 67 / Q IV 74 y 120).

la cual las palabras, las acciones, y las cosas hallan su localidad. De ahí que no sea tan difícil pasar al punto de vista más restringido de los fenómenos que atañen la organización y el ejercicio del poder. En semejante perspectiva —antiaristotélica porque es antisustancialista— esta organización y este ejercicio resultan de los *Prägungen* históricos, es decir, de los principios epocales.

De la noción amplia del actuar (cuya esencia es la serenidad y que incluye el pensamiento) a la noción restringida (la eficiencia política), el paso es inconcebible sin el recurso a la doble economía de antes y de después de la clausura. «Toda eficiencia reposa en el ser y tiene en mira a lo ente[1]». Toda eficiencia está prescrita por la modalidad predominante de la presencia. La acción en sentido estricto, teleocrática, ha nacido con las economías principales en las cuales reina un fin supremo. Cuando las representaciones de fines últimos se difuminan, la acción —la persecución de la meta— aparece como un engaño humanista. Después del decaer de los principios generadores de *tele*, el actuar se metamorfosea con las economías. Es la hora de la serenidad. Toda eficiencia política reposa en la disposición ya sea principial o anárquica de las palabras, las acciones y las cosas.

Habiendo llegado a este punto, ¿podemos seriamente sostener que el pensamiento metafísico impone al análisis de lo político un conjunto de premisas que le son fenomenológicamente ajenas? Cuestión que puede precisarse de este modo: ¿de dónde nace el esquema sustancialista que Aristóteles impone a la *Política*? Para Heidegger, todo comienzo contiene en sí la plenitud de los fenómenos que emanarán después; si el sustancialismo político es evidente en el fundador de la metafísica, podríamos afirmar que reina sobre la totalidad de la era que le siguió.

2. La actitud de Heidegger respecto de Aristóteles es ambigua. Y ello no solamente vale para las nociones de *physis* y de *alétheia*[2]. Desde *Ser y tiempo*, Aristóteles aparece como aquél en que el aliento filosófico ha estado sostenido por la cuestión del ser, pero como el que también dio a la elaboración de esta cuestión un giro, finalmente, nefasto. En esta

[1] Wm 145 / Q III 74.

[2] Para *Physis*, véase Wm 369 / Q II 273 sig. Para *aletehia*, véase Wm 138 / Q II 155. Cf. en adelante los § 23 y 24.

ambivalencia está justamente en cuestión la noción de *hypokheimenon*, de sustrato. La concepción sustancialista del ser en Aristóteles hace que, después de él, esta cuestión «se haya apagado, al menos como tema explícito de una investigación verdadera[1]». Aristóteles es el primero en haber preguntado *ti to on*, ¿qué es el ser? Y en este sentido, Heidegger no deja de reivindicarse en él. Pero Aristóteles es también el primero en haber contestado a esta cuestión designando a la sustancia sensible. Su ontología se aísla en el interior del dominio denominado, en *Ser y tiempo*, de la *Vorhandenheit*, el ser subsistente. En este sentido, Aristóteles más bien prefigura e inaugura la larga errancia que alcanza todavía a Husserl.

Esta ambivalencia puede traducirse en términos de filosofía política. Por una parte, Aristóteles tuvo el mérito de criticar el rigorismo utópico de la *República* de Platón al ceñirse a su fuente, a saber, la concepción de un *eidos* político abstracto y universal. Aristóteles formula esta crítica en nombre de una doctrina más empírica de la ciudad. Fidelidad a los fenómenos, al *tode ti*, que hace que «el pensamiento de Aristóteles sea más griego que el de Platón[2]». Pero, por otra parte, Aristóteles traicionó su propio sentido de los fenómenos al imponer a la *Política* el yugo de las cuatro causas, de los principios del movimiento natural, de la analogía.

¿Cómo nace la teoría causal de la naturaleza? ¿Será que la causalidad natural se impondría al espíritu porque ya antes el hombre se experimenta como causa él mismo? El hombre produce objetos. Al lado de éstos, observa las cosas que crecen y que no produce. La naturaleza es *causa también*. ¿Será que la concepción causal nacerá, pues, mediante el desvío, el calco de la fabricación humana? Para Heidegger, es porque el hombre es una causa de los artefactos como «desde el principio, la *physica* es tomada como "causa"[3]», como la *otra causa*.

A menudo se ha observado que los conceptos y esquemas del pensamiento en la teoría política de Aristóteles son extraños al dominio que ésta debe estudiar. Se da una doble transferencia metódica de lo técnico en lo físico y de lo físico en lo político. Los asuntos de la ciudad son tra-

[1] SZ 2 / ET 17.

[2] N II 409 / N ii 329; cf. N II 228 / N ii 181.

[3] Wm 315 / Q II 188.

tados genéticamente, análogos al crecimiento natural y, a fin de cuentas, a la fabricación humana. En esos tres dominios se trata siempre de analizar la aparición de una sustancia. Pero qué sea la sustancia política, la imposición de esquemas técnicos y fisicistas no permiten decirlo. Tenemos aquí al otro Aristóteles, un Aristóteles no griego y maestro de escuela para Occidente. Él no se propone la cuestión del ser de la ciudad. Al menos, en esta aplicación de las cuatro causas a la *polis*[1], su fidelidad a los fenómenos le ha abandonado.

También, a propósito de esta transferencia, vemos cómo el movimiento se convierte en «el modo fundamental del ser» en Aristóteles[2]. Las regiones fenoménicas se distinguen en él según los tipos de movimiento: las cosas naturales, *ta physika* (plantas, animales, elementos), son movidos por sí mismas, mientras que los *poioumena* (artefactos) son movidos por otro[3]. Entre los dos, los *pragmata* (los «asuntos», concretamente, políticos, de los hombres) ocupan de algún modo el término medio, acercándose tan pronto a los unos, tan pronto a los otros. En Aristóteles, la física cinética obstruye la comprensión fenoménica de lo que es la vida política, así como la lógica de la definición por géneros y especies —«viviente» y «dotado de palabra»— obstruye la comprensión fenoménica de lo que es el hombre.

Por debajo de los movimientos y de las causas se mantiene el sustrato que, en Aristóteles, se confunde a menudo con la sustancia. Ésta indica el esquema de pensamiento decisivo que la política toma prestado a la física, el esquema *pros hen*. Los fines y las acciones individuales son reconducidos a los de la ciudad, al igual que los accidentes lo son a la sustancia y, en general, los predicados al sujeto. Anterioridad «ontológica» del cuerpo político de donde nacen los estereotipos de la sabiduría común en política —*Gemeinwohl geht vor Eigenwohl*, el interés público antes, los intereses privados después— así como todos los corporativismos. La *polis* «es» en su más alto grado, es «naturalmente anterior» a la familia y al individuo — simple aplicación del principio general concerniente al todo y sus partes tal como es enunciado en la *Física*: «Lo que

---

[1] *Política* VII, 4 y 8; 1325 b 41 - 1326 a 8 y 1328 a 36 - 1329 b 2, traducido por Jean Tricot, Paris, 1962, t. II, p. 483 y 499.

[2] Wm 314 / Q II 185.

[3] Cf. FD 53 sig. Y 63 sig. / QCh 81 y 93 sig.

es posterior en el orden del devenir es anterior en el orden de la naturaleza[1]». Correlativamente, sólo lo que es naturalmente anterior a sus partes se basta a sí mismo. El individuo autárquico, bastándose a sí mismo, debería ser animal o dios. Ahora bien, la autarquía es justamente el rasgo principal de la sustancia: «Nada otro es separado (*choriston*) de la sustancia, ya que todo tiene por sujeto de atribución la sustancia[2]». La legitimación de la ciudad en relación a sus componentes se hace con la ayuda de criterios sustancialistas que pertenecen propiamente al análisis de la fabricación: es ahí donde todos los actos del artesano, todos los materiales y «accidentes» deben ser orientados «hacia lo uno» que es la obra acabada. Solamente con esta condición hay movimiento técnico y, entonces, solamente así la obra puede ser completa, independiente, «autárquica».

He aquí cómo los esquemas básicos en filosofía política se han alineado con los de la producción técnica. La noción sustancialista de lo político en Aristóteles confirma que su *Física* ha sido «el libro de fondo (*Grundbuch*) de la filosofía occidental[3]». El sustancialismo en política y el ascendiente de la *Física* sobre la filosofía europea confirman también, indirectamente al menos, la envergadura de la «torna» en Heidegger: cuando sustancialismo y física triunfan bajo la figura de la tecnología, se hace posible un reparto. Como *Sanctus Ianuarius*, el pensamiento puede entonces mirar al frente y hacia atrás al mismo tiempo. Se vuelve hacia la anarquía que ella prepara sin desviarse del sustancialismo que deconstruye. El espíritu de la tecnología es el dios Jano, espíritu de los *ianuae* y de los *iani*, de las puertas y de los límites. La «torna» traza la línea de demarcación entre la economía del *pros hen* y la economía múltiple, entre arquismo y anarquismo.

[1] Aristóteles, *Física* VIII, 7; 261 a 13 sig., trad, *op. cit.*, t. II, p 127, modificada. Y en la *Política*: «La ciudad es por naturaleza anterior a la familia y a cada uno de nosotros tomados individualmente». I, 2; 1253 a 19, trad, *op. cit.* t. I, p. 30.

[2] Aristóteles, *Física* I, 2; 185 a 31, trad, *op. cit.*, t. I, p. 31. Véase aún en la *Política*: «El Estado se basta a sí mismo» IV, 4; 1291 a 9, trad, *op. cit.*, t. I, p. 272.

[3] Cf. supra, p. 57, n. 29.

§ 12. La deconstrucción del origen óntico

> «Toda *poiesis* depende siempre de la *physis* [...]. En ésta, que eclosiona por adelantado y que adviene al hombre, se sostiene la producción humana. El *poiein* toma la *physis* como medida, es *kata physin*. [Él es] según la *physis* y la sigue en su potencial [...]. Será un hombre avisado aquel que pro-duce teniendo a la vista aquello que eclosiona por sí mismo, es decir, lo que se desvela[1]».

Ninguna reconciliación es posible entre la economía del *pros hen* y la economía que toma solamente la *physis* como medida. Para que nuestro «hacer» pueda simplemente seguir «lo que eclosiona por sí mismo», todas las construcciones árquicas deben deconstruirse. Por ello mismo, para que nuestro actuar abrace el potencial de «lo que se desvela», los principios epocales deben decaer. Comprendido a partir de las economías de la presencia, lo político aparece como el dominio en que la fuerza constructora que ejerce un principio último en una economía tal —«el mundo suprasensible, las ideas, Dios, la ley moral, la autoridad de la Razón, el Progreso, la Felicidad de la mayoría, la Cultura, la Civilización[2]»— se hace manifiesto en la conjunción del hablar, del actuar y de las cosas. Un principio epocalmente último es el origen óntico de tal conjunción. Asigna a «la» política la envergadura de su eficacia posible, la suma de lo que es realizable en un momento dado. ¿Qué adviene cuando este linaje de principios mortales se convierte él mismo en nada? ¿Qué puede advenir cuando el potencial de sus principios se agota y cuando nos queda solamente el potencial de la *physis*? ¿Qué adviene cuando el hombre está «avisado»?

El actuar se hace libre. ¿Pero de qué libertad? Veamos una vez más cómo decae el último de los principios, la subjetividad.

La fenomenología de la conciencia intencional sólo es capaz de justificar a duras penas el campo político al remitirlo a la interacción públi-

---

[1] GA *55* 367. Se trata de una interpretación del fragm. 112 de Heráclito.

[2] Hw 204 / Chm 182. Heidegger añade que el destino de la metafísica consiste en que todas las figuras «pierden su fuerza constructora y se convierten en nada».

ca del «yo». Para Husserl el fundamento de los fenómenos políticos había que buscarlo en la pluralidad de los «yo», en la intersubjetividad — aunque esta investigación no le haya interesado para nada[1]. No obstante, a su modo de ver es la intersubjetividad la que culmina la fenomenología. La experiencia del yo extranjero permite concebir el mundo social que es, para Husserl, propiamente el mundo objetivo. Una asociación sólo es posible en razón de una constitución social que emana del sujeto transcendental. La reducción aplicada a otro sujeto lo revela como igualmente constituyente de un mundo de unidad objetiva del sentido; lo descubre, también a él, como yo transcendental. Sean cuales fueren las dificultades inherentes a la constitución de un *alter ego* en Husserl, la meta declarada es la de mostrar que el *ego* deja de ser una mónada, y la fenomenología una monadología, si la experiencia del otro es comprendida no solamente como «presentación» física, sino también como «apresentación» psíquica y transcendental. Pero hay que añadir que si la intersubjetividad, en Husserl, permite fundar actos específicamente sociales por los cuales se forman comunidades diversas, esos actos están como purificados de todo imperativo que procede tradicionalmente de la razón práctica[2].

Ya no son actos mediante los cuales el yo se da leyes. En sentido kantiano, no son libres.

La dificultad de fundar lo político es más grande aún en los parámetros de la fenomenología existencial. El paso de la intersubjetividad al ser-ahí de otro (*Mitsein*) es un nuevo retroceso deliberado en relación con la problemática de la constitución de colectividades. En *Ser y tiempo*, ese doble retroceso transcendental desarma la razón práctica: es puesto fuera de juego todo *subiectum* que se mantenga por debajo de los

[1] Husserl nunca superó la posición descrita en *Cartesianische Meditationen*, *op. cit.*, p. 137-163.

[2] Sobre este punto sigo a Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Francfort, 1968, p. 152: «En lo mejor, la fenomenología aprehende normas transcendentales según las cuales la consciencia necesariamente opera. Describe (en términos kantianos) leyes de la razón pura, pero no de las leyes de una legislación universal derivadas de la razón práctica y a las cuales la voluntad libre pueda obedecer». Pero eso es verdad solamente de la fenomenología del sujeto. De la fenomenología heideggeriana quiero precisamente mostrar que las economías de la presencia producen imperativos (*Weisungen*, por ejemplo VA 184 / EC 222) — no ya universales y derivados de la razón, pero epocales y derivados de principios ónticos.

intercambios en el seno de formaciones sociales y puesto fuera de funcionamiento la libertad legislando para sí misma. La heterogeneidad de las regiones fenoménicas —*Dasein* descrito por los «existenciales», y no-*Dasein* descrito por las «categorías»— no permiten aprehender el yo reflexivamente e instituirlo como sustrato objetivo de una organización de lo no-yo social, que sería, ella también, objetiva. La fenomenología existencial, no siendo reflexiva, desarticula la unidad del «yo»: «yo» soy eventualmente algo otro que yo mismo, a saber «todo el mundo[1]». Una fenomenología egológica y reflexiva podía aún tratar del yo como un fundamento dado, con vistas a la constitución del mundo social. Pero para la fenomenología existencial el «yo» nunca está dado; no puede recurrir a ello como a un fundamento disponible sobre el cual sentar una teoría de la sociedad civil y, en última instancia, del Estado. Tales teorías serían figuras ónticas de la fenomenología ontológica del *Mitsein*. Esta no tiene nada de normativo. Puede «fundar» teorías políticas opuestas, por ejemplo, la de la apoteosis del Estado como última «sustancia ética consciente de sí» (Hegel) pero también la de su disolución. Decir que la analítica existencial funda el dominio político puede significar solamente que exhibe las estructuras formales indiferentes a los problemas de legitimación. La ontología fundamental «funda» solamente las ontologías regionales[2].

La fenomenología que busca comprender el origen a través de los cambios de la historia, no descubre ningún fundamento político, ni en la constitución intersubjetiva, ni en la resolución existencial. Cuando el *a priori* transcendental de la fenomenología es disociado de la subjetividad y del ser-ahí, el fundamento que pueda legitimar el actuar se pierde[3]. La

[1] «Bien podría ser que el "quién" del ser-ahí cotidiano no sea precisamente siempre el mismo» (SZ 115 / ET 146).

[2] A decir verdad, el título «ontología fundamental» significa dos cosas: el discurso sobre el ser de este ente que somos nosotros y el discurso sobre el fundamento de las ontologías regionales. Pero la ontología fundamental no es la elaboración de la cuestión del ser como tal, solamente la prepara. Es la topología que trata de la cuestión del ser para sí misma.

[3] Esta pérdida de fundamento sólo se deja reparar restableciendo el transcendentalismo de antes de la fenomenología: es testigo de ello la filosofía transcendental del lenguaje. La «teoría crítica» no puede basar su utopía racionalista de una comunicación lingüística total más que sobre una filosofía del sujeto. En Karl-Otto Apel (*Transformation der Philosophie*, Francfort, 1976, 2 vol.), los problemas de legiti-

fenomenología, que comprende el origen por la diferencia ontológica entre la presencia y los entes presentes, tiene buenas razones para verse incapaz de asegurar la legitimidad de las instituciones públicas.

La primera de esas razones es metodológica y resulta de la separación entre las dos cuestiones del *fundamento* y del *origen*. El origen, en cuanto una venida a la presencia *no es* un fundamento. Lo que puede funcionar como base de lo político es un principio temporal (como el «puma», en el sistema decimal). Pero para la fenomenología de la presencia, semejante base no es más que un «lugar» de venida a la presencia que no caracteriza para nada todas las economías posibles. Metodológicamente, la anarquía aparece en la transición entre la ontología fundamental y la topología, es decir, con la elaboración misma de la única cuestión en Heidegger.

La segunda razón tiene que ver con la diferencia ontológica: un principio epocal es él mismo *óntico*, tiene su edad, y puede ser descrito como un ente intramundano[1]. Pero fundar un ente en el mundo, por ejemplo el Estado, sobre otro ente en el mundo, el principio epocal, supone fun-

---

mación práctica y política solamente son solubles en referencia a la «comunidad de comunicación», que implica una nueva versión de la subjetividad transcendental (véase sobre todo el capítulo «El a priori de la comunidad de comunicación», vol. II, p. 358-435). Esta subjetividad es denominada «transubjetividad» solamente para defender «la representación argumentativa de los intereses» en contra de «la imposición egoísta de los intereses» (p. 425). La miseria de la teoría crítica viene de que le haga falta atenerse a una ontología del sujeto declarando a la vez una oposición radical entre ontología y crítica. La otra aproximación al lenguaje, la estructuralista, sufre la miseria complementaria: al disolver los fenómenos políticos en un «vasto campo semántico» (Claude Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, Paris, 1971, p. 614), el estructuralismo lingüístico presupone de hecho una ontología del objeto: «El estructuralismo [...] permite hacer abstracción del sujeto: insoportable criatura consentida que durante demasiado tiempo ocupó la escena filosófica e impide todo trabajo serio» (*ibid.*, p. 614 sig.). Pero nos preguntamos si la estructura no se convierte finalmente en una suerte de *ens realissimum*: «Al demostrar la disposición rigurosa de los mitos y *al conferirles así la existencia como objetos*, mi análisis hace destacar el carácter mítico de los objetos: el universo, la naturaleza, el hombre, que a lo largo de miles, de millones de años, al final no habrán hecho otra cosa sino un vasto sistema mitológico, desplegar los recursos de su combinatoria antes de involucionar y de anihilarse en la evidencia de su caducidad» (subrayado por mí, *ibid.*, p. 620 sig.). Inútil añadir que el orden objetivo así «conferido» no tiene nada que decirnos sobre lo político y sobre el actuar en general.

[1] La diferencia ontológica distingue entre «la descripción óntica del ente intramundano y la interpretación ontológica del ser de ese ente» (SZ 64 / ET 87).

dar una entidad histórica sobre una entidad histórica, es decir, no fundar nada en absoluto. Esos dos entes son seguramente incomparables en distintos respectos, son con «fuerza» desigual, por ejemplo —en cuanto al «poder», pertenecerá a la presencia solamente[1]—; lo que no impide que todo ente en su positividad sea óntico, ya sea el objeto de una ciencia[2], Dios[3], una visión del mundo[4], o cualquier otra entidad. Principios epocales tales como «la autoridad de Dios o del Magisterio de la Iglesia», «la autoridad de la Conciencia», «la autoridad de la Razón», «el instinto social», «el Progreso histórico», «la Civilización», «los Asuntos[5]» son principios ónticos que tienen su tiempo. Los últimos en esta lista son variantes de la subjetividad en cuanto referente moderno. El Heidegger de antes de la torna se inscribe expresamente en este linaje: el *Dasein* es un «fundamento óntico» de la ontología, dirá, justo como el dios de Aristóteles[6].

La tercera razón que tiene la fenomenología para abstenerse de un

---

[1] La fuerza coercitiva del Estado le viene de la fuerza que posee un principio epocal. Pero fuerza no es poder. El poder es un potencial (la palabra alemana *Macht*, poder, así como *machen*, hacer, proviene de *mögen, vermögen*, ser capaz de). La comprensión de este concepto en Heidegger cambia radicalmente en el paso de la fenomenología existencial a la fenomenología aletheológica. Ante todo, el potencial, *Möglichkeit* «en tanto que existencial, es la determinación ontológica y positiva última del *Dasein*, y la más originaria» (SZ 143 / ET 179). De estas indicaciones en SZ se inspira la oposición entre fuerza y poder en Hannah Arendt (*Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Munich, 1960, p. 193-202). Arendt acentúa, entre tanto, el carácter «humanista»: «el poder es lo que hace aparecer el espacio público entre actores y locutores» en tanto que su «juego recíproco» permanezca vivo (*ibid.*, p. 194 sig.). Para el Heidegger de después de SZ, al contrario, «es el ser mismo quien tiene el poder del potencial [...] esta esencia no es nada humana» (N II 377 / N ii 302). Cf. N I 392 sig. / N i 306, donde ese potencial es descrito en términos nietzscheanos de eterno retorno (no obstante, el «humanismo» de Nietzsche trasparece cuando funda «como todos los pensadores anteriores» y, añadiría, como Hannah Arendt posteriormente, la relación con el otro, con las cosas y consigo mismo sobre el modelo del «acuerdo mutuo», N I 577 sig. / N i 448 sig). Como lo indica el texto de Hw 204 / Chm 182, citado supra (p. 118, n. 97) un principio epocal ejerce una «fuerza» coercitiva.

[2] SZ 11 / ET 27.

[3] VA 175 / EC 209.

[4] Hw 203 / Chm 181 sig.

[5] Hw 203 / Chm 181 sig.

[6] GA *24* 26.

discurso sobre problemas de legitimación viene de que Heidegger comprende el fundamento como fundación, es decir, verbalmente y no nominalmente. Un proyecto poético, según su ejemplo preferido, es una «fundación que pone un fundamento», un gesto *ex nihilo*[1]. Pero ese gesto se convierte en estéril cuando los sucesores se refieran a él como a un principio, diciendo: he aquí lo que los padres fundadores han establecido... El «gesto fundador de un Estado[2]» es también un surgimiento tal sin ascendiente, pervertido por la piedad de los descendientes.

El fundamento de lo político que se debe deconstruir resulta ser el *arché*, en cuanto dirige una era, después el *principium*, lo primero en la autoridad y en la inteligibilidad, que dispone esa era según un orden de coerción. El *arché* como comandante es el *arché* como comienzo, es *pervertido como referente*. Es el origen óntico contra el cual trabaja la torna. Con la *Kehre*, se hace literalmente impensable asegurar un fundamento a la acción política. La topología desarraiga «la» política desde el momento que el suelo en el que se implantan las actividades no es ya el ser-ahí ontico sino la *alétheia* histórica[3]. Los rasgos fundamentales (las categorías) que la deconstrucción permite establecer son los de la presencia en tanto esta es precisamente pensada «sin relación con el fundamento»[4]. La deconstrucción permite comprender el *arché* como puro surgimiento de un orden hasta entonces escondido, oculto, inconcebible e incluso irrealizable. Semejante surgimiento priva al antiguo referente de su fuerza de fundamento y de norma: una vez que su tiempo se ha agotado, el referente se retira de nuevo en el ocultamiento[5]. Se

[1] «El proyecto poético vienen de la nada» (Hw 63 / Chm 60).

[2] Hw 50 / Chm 48.

[3] «La verdad del ser puede ser denominada el suelo» (Wm 196 / Q I 24). Esta metáfora es desarrollada en relación explícita con la *alétheia* cuando Heidegger dice que «en la lucha del mundo y de la tierra sobreviene la verdad» (Hw 38 / Chm 38). El «mundo» significa aquí el desencubrimiento y la «tierra» el encubrimiento. Vease también la noción de *Bodenständigkeit*, «implantación sobre el suelo» (Gel 11-28 / Q III 161-181).

[4] Cf. supra, p. 110, nota 76.

[5] El ocultamiento, *lethé* («tierra») connota la ausencia de un ente que no está ya presente (Hw 323 / Chm 285) pero denota «la reserva de la diferencia» (VA 256 / EC 309). La connotación de ausencia es pensada a partir de los entes presentes, su denotación, a partir de la presencia. La retracción de un principio epocal hay que com-

vuelve fuera de alcance, sin fuerza, aunque permanezca posteriormente como memorable, como principio óntico que ha ejercido su autoridad y su coerción.

La deconstruccion de las modalidades según las cuales la presencia ha sido objetivada en principio epocal y al servicio de la legitimación práctica, produce una historia de los fundamentos ónticos sucesivos que han acabado en nada y han «decaído»[1]. Podemos atenernos a que en el curso de la historia, la ausencia de un principio de legitimación irrumpa en el campo político y libere al actuar justo el tiempo en que un origen óntico cede paso a otro. Para tomar algunos ejemplos ajenos a Heidegger: las reuniones de ciudadanos en América alrededor de 1776, las «sociedades populares» de Paris entre 1789 y 1793, la Comuna, los soviets de 1903 y de 1917, la Democracia de los Consejos en Alemania en 1918 — todos estos esfuerzos modernos, analizados por Hannah Arendt en referencia al modelo americano[2], con vistas a liberar el dominio público de la fuerza coercitiva, marcando cada vez el fin de una época. Entonces, se suspende por un tiempo el *princeps*, el gobierno, y el *principium*, el sistema que impone y sobre el cual reposa. En tales cesuras, el campo político cumple su rol revelador: manifiesta a los ojos de todos que el origen del actuar, del hablar y del hacer no es un ente (sujeto, ser-ahí, u objeto); que no es un *arché*, comienzo y mandamiento de un devenir que dura; que no es un principio que domina y organiza una sociedad, sino que es la simple venida a la presencia de todo lo que es presente. Estas cesuras muestran que el origen no «comienza» nada, es decir, que el par de nociones *arché-telos* no agota el fenómeno del origen. Tales cesuras muestran también que el origen no

prenderlo según el primero de esos modos de ausencia. Esta distinción es útil en la medida en que una connotación *puede cesar* (como es el caso cuando los principios epocales decaen) dejando con todo la denotación intacta.

[1] «*Verwesen*» (Hw 204 / Chm 182). En una enumeración de esos principios, muy próximo de la que constituye la lista de Hw 204 / Chm 182, Heidegger menciona el Bien platónico, el Dios cristiano, la Ley moral, la autoridad de la Razón, el Progreso, la Felicidad de los más (N II 273 / N ii 220).

[2] Arendt, *Über die Revolution*, Munich, 1963, p. 214-218 y p. 336-337. Para el final de la Edad Media hay quizá que añadir los movimientos del Libre espíritu: «Esta idea comunal perseguida desde el siglo XII [...] que viene de triunfar el 18 de marzo 1871», escribe un cronista de la Comuna (citado *ibid.*, p. 403).

funda nada, que no es un «porqué» inquebrantable e indubitable que la razón pueda convertir en máximas. La abolición práctica del *arché* y del *principium* es la consecuencia de su comprensión del origen, que Heidegger se resiste a hacerlo explícito al interrumpir inmediatamente después de la observación sobre la rosa y la vida «sin porqué»: «No podemos proseguir aquí este pensamiento más allá»[1].

Deconstruir los orígenes ónticos de lo político sería recubrir algunas de las condiciones de la *polis* griega de antes de la edad clásica[2], es decir, de antes que el origen como *physis* o venida a la presencia, se convierta en *arché* o instauración de un presente. La «deconstrucción» de un campo político y de los principios que se establecen en los virajes de la historia tendría así la misma significación que la «destrucción» de las ontologías metafísicas: preparar un pensamiento donde se «vislumbre» una edad más allá de los principios y «anticipar el "punto" de lo que ha sido anteriormente, en el "punto" de lo que debe venir[3]».

[1] Véase este texto *supra* en exergo en el § 6, p. 60.

[2] El papel paradigmático de la *polis* es la clave para comprender los conceptos políticos de Hannah Arendt, cf., por ejemplo, *Vita activa*, *op. cit.*, p. 27-28; *Über die Revolution*, *op. cit.*, p. 33-37. He dicho, entretanto, que en la perspectiva del Heidegger de después de SZ, el antropocentrismo en el concepto griego de poder cae en la imposibilidad histórica. Este concepto, y el paradigma de la *polis*, han sido criticados bajo otra perspectiva por Jurgen Habermas como siendo «inimaginables para toda sociedad moderna», *Social Research*, 44, 1977, p. 15. Pero hay que prestar atención a que esta toma de posición por Habermas resulta de su preocupación fundamental por legitimar el actuar político en una «reconstrucción universal y pragmática del discurso en general», *Erkenntnis und Interesse*, Francfort, 1973, p. 416. Esta misma preocupación le había ya inspirado una crítica severa del movimiento estudiantil, *Protestbewegung und Hochschulreform*, Francfort, 1969, p. 194-198 y 245.

[3] Hw 302 / Chm 267. En este texto de 1946 se halla, bajo el concepto de «escatología del ser», la primera formulación de lo que será denominado más tarde por Heidegger el fin de la historia epocal: «El "punto" de la aurora [griega] del destino conduciría, en tanto que "punto", al adiós (*eschaton*), es decir, a la dimisión del destino del ser hasta entonces velada [...]. La historia del ser se reúne en esta dimisión» (Hw 301 / Chm 267). — Como sobre la libertad en tanto que esencia de la verdad, el libro de Birault, *Heidegger et l'experience de la pensée*, *op. cit.*, contiene un extenso comentario al cual no hay nada que añadir (p. 443-527), dirigiría tres cuestiones a Birault a partir del fragmento de Hw que acabo de citar — 1. Si la historia del ser desde los griegos se reúne en la «torna» para allí «dimitir», ello no puede quedar sin consecuencias para la inteligencia que tenemos de la vida en común, de la vida política. En efecto es el pensamiento *fundador* el que ahí se despide (*Abschied*), fundador ante

Que en la edad de la clausura el actuar se haga libre supone decir, con seguridad, que se libera de los «principios». Pero supone decir, aún, que abraza decididamente las fluctuaciones económicas como «su más alta ley». «Esta es la *libertad* que libera con vistas a la disposición de la transmutación, siempre sin reposo, donde todo se hace juego[1]». Disposición fluctuante que no es otra que la *alétheia* histórica. A decir verdad, el actuar nunca dejó de ser libre de esta libertad, de esta obediencia a las economías. Pero en tanto que las economías son principiales y epocales, permanece, necesariamente, en lo inconcebible que la libertad pueda ser de la misma esencia que el desvelamiento. Así, hemos encontrado ya el nombre para esta extraña libertad que nos da tan poco a elegir, a querer, a legislar, a deber. Es la serenidad. Ser libre es hacer lo que hace la presencia: dejar ser a todas las cosas. «La libertad se descubre como dejar-ser del ente[2]», como entrada en una constelación aletheologica. Esta libertad ya no tiene que ver con la «elección» deliberativa aristotélica, la «voluntad dividida consigo misma» agustiniana, la causalidad y la «autodeterminación moral» kantiana, o aún la «elección fundamental en la cual yo decido mi ser» sartriano. Todos esos conceptos arrinconan la libertad, si no es en una facultad del espíritu, al menos en el hombre. Conceptos humanistas resumidos mejor por Matthias Claudius: «Libre

---

todo del actuar. Si es así, ¿puede permanecer el pensamiento del ser «siempre indiferente a las formas ónticas y prácticas de un compromiso histórico o político» (p. 378)? — 2. La «dimisión del destino del ser», ¿no nos obliga a distinguir entre *los virajes* y la *torna*, y correlativamente entre velamiento epocal (destituido) y velamiento aletheológico (preservado, acusado) del ser? Si es sí, ¿podemos decir que el «olvido es siempre el olvido de un olvido» (p. 505), que «el pensamiento del ser no abole el olvido del ser» (p. 551)? La *epoché* es el olvido de la *léthé*, ¿pero el *Seinsdenken* no pone justamente fin al «olvido de esta *epoché*»? Entonces, «*todo* advenimiento de un mundo» justamente no se sostiene «en suspenso en la esencia *epocal* del ser» (p. 553 sig., subrayado por mí). Que se exprese en términos de «economía principial» y de «economía anárquica» o en otro lenguaje, poco importa. ¿Pero no supone faltar a la *Kehre* el confundir así *epoché* y *lethe*? — 3. ¿*Léthe* es realmente «la no esencia inicial de la verdad», tomando el relevo del «sentido» en SZ (p. 504 sig.)? En VS 133 / Q IV 334, Heidegger se corrige respecto de la *lethe*: ella no es como lo había dicho en SD 78 / Q IV 136, «el corazón mismo de la *alétheia*». No es pues la *lethe* quien toma el relevo del «sentido», sino el eon y sus lugares, los *topoi* de la diferencia ontológica.

[1] Wm 251 / Q I 249 (subrayado por mí).

[2] Wm 83 / Q I 175.

no es el que puede hacer lo que quiere sino el que puede querer lo que debe hacer». El concepto antihumanista de la libertad, en cambio, implanta a ésta en la instancia (*Geheiss*) económica: «La instancia restituye la libertad a nuestra esencia [...]. La libertad no es, por consiguiente, nunca algo puramente humano[1]».

Nueva figura de unidad parmenídea: la libertad es la libertad *de la presencia*. Doble genitivo. Visto desde el lado del *einai*, la libertad consiste en «desvelar». Visto desde el lado del *noein* consiste en «escuchar» (*hören*) y en «pertenecer» (*gehören*): «El hombre siempre está atravesado por el destino del desvelamiento. Pero no se trata nunca de la fatalidad de una coerción. Dado que el hombre, justamente, deviene libre en tanto que pertenece al dominio del destino y que así comienza a escuchar — pero no a ser subyugado[2]». El secreto de la «torna» y de sus consecuencias para la filosofía práctica está ahí: bajo el régimen epocal en el seno de la clausura metafísica, el hombre está «siempre atravesado por el desvelamiento», pero sometido a los principios. Fuera de esta clausura, bajo el régimen anárquico (si es que es un régimen...) «comienza a escuchar». ¿Qué? Que los principios mismos vienen y van con el «destino del desvelamiento». En la edad de la clausura, el hombre puede pertenecer a las variaciones de ese destino mismo y así devenir libre.

¿De dónde esta suerte? De la técnica con doble rostro, con el rostro de Jano. El texto prosigue, en efecto: «cuando nos abrimos propiamente a la *esencia* de la técnica nos hallamos apresados de un modo inesperado en un reclamo liberador[3]». El concepto heideggeriano de libertad no se resume en la «libre apertura», que es la esencia de la *alétheia*[4]. Desde el periodo de *Ser y tiempo*, Heidegger dice que «no hay libertad, no puede ser la libertad sin la liberación. La única manera adecuada de referirse a la libertad en el hombre es la autoliberación de la libertad en el hombre [...]. Esta liberación del ser-ahí en el hombre debe permanecer el único punto, el punto central, que la filosofía y el acto de filosofar pueden acometer[5]». La libre apertura —denominada *Dasein* primera-

[1] WhD 153 / QP 232.

[2] VA 32 / EC 33. Por «ser subyugado» traduzco *ein Höriger*.

[3] VA 33 / EC 34.

[4] WM 81-84 / Q I 172-176, cf. N II 397 / N ii 318.

[5] KPM 257 («Debate de Davos», no traducido en Kpm).

mente, «época de la verdad», después— es lo que en todo fenómeno se muestra «ya desde siempre». Pero debe ser liberado expresamente. Ello requiere ciertas condiciones. Éstas se cumplen solamente con la clausura. ¿Qué es lo que obstruye la autoliberación de la libertad? Son todas las representaciones de un Primero metafísico. De ahí se sigue que la deconstrucción se revuelve en lucha contra los principios epocales, los *principios* que reinan y los *principia* que ordenan.

La libertad: una categoría de identidad. He aquí lo que la pone cerca no solamente de la serenidad, sino del pensamiento. «Para decirlo simplemente, el pensamiento es el pensamiento del ser. El genitivo tiene un doble sentido. El pensamiento es del ser en tanto que es propiamente cumplido (*ereignet*) por el ser y le pertenece. Al mismo tiempo, el pensamiento es pensamiento del ser en tanto que pertenece (*gehörend*) al ser y está a su escucha (*hören*)[1]». Del mismo modo, hay que decir que la libertad es libertad «de» la presencia. Libertad de la presencia en tanto que «la única liberación es el cumplimiento propio (*Ereignis*) de la libertad[2]». Al mismo tiempo, la libertad es libertad de la presencia en tanto que ella pertenece a las mutaciones económicas y se mantiene a la escucha.

La presencia juega sus economías libremente, en una «libre secuencia[3]». Lo mismo que el actuar. Entrar en el juego de la libertad es —al menos en la edad límite que es la técnica— luchar: liberar las constelaciones de lo político (palabras, acciones, cosas) de todo ente archipresente que las subyuga. La deconstrucción de lo político cumple así la *asignación a la localidad* que apuntaba ya la destrucción de las filosofías transmitidas. A propósito de cada constelación, como a propósito de cada ontología recibida, se trata de «entregarnos libremente a la apertura de su propia riqueza esencial y por ahí de dejarla en la localidad a la cual, por sí misma, pertenece[4]».

Si ese es el modo en que el actuar puede devenir originario una vez retenidas las economías de la presencia, hay que preguntarse *qué origen* concreto se ve liberado por la abolición de los principios.

---

[1] Wm 147 / Q III 78.

[2] N II 485 / N ii 395.

[3] SD 55 / Q IV 89.

[4] WhD 22 / QP 50. Estas líneas conciernen a la «destrucción» de una filosofía transmitida, la de Nietzsche.

III

Que el origen se dice de muchas maneras

> «He aquí lo que se requiere: un cuidado nuevo por la lengua. No la invención de nuevos términos, como pensaba antes, sino un retorno hacia el contenido originario de nuestra propia lengua, sin cesar en vías de deteriorarse[1]».

¿Qué hacer hoy? La pregunta encuentra su respuesta a partir de otra: ¿cómo están hoy mutuamente presentes las palabras, las cosas y las acciones? Lo están de modo que la libertad aletheológica quizás libere libertades que están bajo la vigilancia principial; que el origen, como venida a la presencia, puede ser liberado del origen como reino. Venida a la presencia o principios, siempre el origen es origen del actuar tanto como del pensamiento. Pero, venida a la presencia o los principios, no el origen no es origen de la misma manera. A la pregunta: «¿Qué hacer?», el pensamiento anticipador responderá: dejar ser lo que es, hacer lo que hace la presencia. Hoy no estamos en ello. La fenomenología de la técnica será más modesta o más combativa. ¿Qué hacer en la edad de la clausura? Liberar la presencia, preparar la serenidad, activa-

[1] MHG 77. Cf. VA 148 / EC 174. La alusión a la invención de términos nuevos parece remitir a SZ 39 / ET 57.

mente liberarse de los principios, hacer de modo que queden cada vez menos (véase más adelante la quinta parte).

Puesto que la *Física* de Aristóteles es el «libro de fondo» de la filosofía occidental, es en el concepto de *arché* donde habrá que buscar lo que es el origen para la tradición que triunfa con la técnica moderna. Después, será más fácil describir el *principium*, el origen a combatir —como se combate una enfermedad o un mal hábito— y de distinguirlo del *Ursprung*, el origen a retener, a liberar. Ya que, importa subrayarlo: esas tres palabras, *arché*, *principium*, *Ursprung*, no son directamente traducibles las unas por las otras. En cada una de las lenguas en que se ha articulado, el origen es comprendido de diferente modo[1]. Quizá sea una manía heideggeriana el volverse hacia ese *pollachos legetai* con el fin de comprender la presencia como libertad y la deconstrucción como liberación de esta libertad. Manía que tiene sus ventajas, no obstante. El par *archein-archesthai*, gobernar y ser gobernado, efectivamente dice con exactitud qué esquema de pensamiento está afectado por el decaer al final de la metafísica. El par *princeps-principium*, primero en la autoridad y primero en el razonamiento, dice cómo la metafísica integra en la referencia al Uno la organización de la vida, así como el orden de las razones. Y nada indica mejor «el acontecimiento» que la palabra *Ursprung*, surgimiento primitivo: ella dice precisamente la venida a la presencia.

1

Arché: el paradigma cinético del origen

> «Con frecuencia los griegos entienden en esta palabra dos cosas: *arché* quiere decir, por un lado, aquello a partir de lo cual algo toma su auge y su comienzo; pero, por otra parte, aquello que, en tanto que auge y comienzo, mantiene su empresa *más*

[1] En el *Menón*, Sócrates, antes de cuestionar al joven esclavo sobre geometría, inquiere respecto de su lengua natal: «¿Es griego, habla nuestra lengua?» (81 b). Es que el reservorio de formas de la cual se extrae la reminiscencia es, en primer lugar, la lengua.

allá de eso otro que sale de sí y así lo tiene, lo domina. *Arché* quiere decir al mismo tiempo comienzo y mando[1]».

La palabra *arché* parece haber entrado en el lenguaje filosófico solamente con Aristóteles. Es él quien une expresamente a la significación de *comienzo*, más antigua, la de *mando*. Desde Homero, el sentido corriente del verbo *archein* era: traer, venir en primer lugar, abrir, por ejemplo, una batalla o un discurso[2]. *Arché* designaba lo que es al comienzo, sea en el orden de sucesión temporal, como la infancia, sea en un orden de elementos de constitución, como la harina es la base de la pasta, o los órganos son las partes elementales del cuerpo. La segunda significación —mando, poder, dominio— no se encuentra en Homero sino en Herodoto y Píndaro. Aristóteles recupera ese sentido[3]. Pero la innovación aristotélica consiste en la unión de los dos sentidos, comienzo y dominio, en un mismo concepto abstracto[4]. Y hasta el fin de la Antigüedad[5] *arché* permanece como un término técnico para designar elementos constitutivos, abstractos e irreductibles en el ser, el devenir y el conocimiento. El concepto metafísico de *arché* expresa el elemento

[1] Wm 317 / Q II 190.

[2] Por ejemplo *Ilíada* 116; *Odisea* XXI, 4.

[3] *Político* III, 13; 1284 b 2, donde habla de las naciones «con el espíritu exaltado por el recuerdo de su antigua potencia».

[4] En *Metafísica* V, 1; 1012 b 34-1013 a 17, Aristóteles da una lista de las múltiples acepciones de la palabra donde se mezclan los dos sentidos en una simple enumeración lexicográfica. El define el *arché* como aquello a partir de lo cual algo es, o deviene, o es conocido. El termino señala pues una fuente del ser, del devenir y del conocer, más allá de la cual es inútil querer preguntar: ella es última porque comienza y manda al mismo tiempo; porque, como dice Pierre Aubenque, «el comienzo no es un simple debutar que se suprimiera en lo que sigue sino que al contrario, no acaba nunca de comenzar, es decir, de regir aquello de lo que es comienzo siempre yacente», *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris 1966, p. 193. El concepto de *arché* es más amplio que el de *aitia*: «todas las *aitiai* son *archai*», *Metafísica* V, 1; 1013 a 18, pero no todos los *archai* son causas (literalmente: no todos los *archai* son «culpables» de algo, la *aitia* designando aquí «lo que tiene la culpa de que un ente sea lo que es» (Wm 315 / Q II 188).

[5] En Plotino, por ejemplo, las hipóstasis son elementos constitutivos, *archai*, del universo, como el ser creado y la libertad son elementos constitutivos del hombre, *Enneadas* III, 3, 4, 1-7.

estructural abstracto de los entes que, en su análisis, es *unhintergehbar*, insuperable. Es un concepto ligado de parte a parte a la metafísica de la sustancia sensible y a su «teoría[1]».

§ *13. El concepto causal de* arché

> «El concepto de *arché* no es probablemente un concepto "arcaico". Al contrario, fue situado en la aurora de la filosofía griega solamente desde Aristóteles[2]».

Anaximandro habría dicho que «el origen (*arché*) y el elemento de todas las cosas es lo ilimitado» (o indeterminado, o infinito[3]). Al menos, los aristotélicos opusieron con esto a Anaximandro a los otros «filósofos de la naturaleza», milesios y pitagóricos, que enseñaban que el elemento constitutivo primero de todas las cosas es el agua, el fuego, el aire o la tierra[4]. Cuestión filológica es la de saber si Teofrasto presenta a Anaximandro como el primer pensador de la *arché*, o más bien como el primer pensador del *ápeiron*: si Teofrasto quiso decir que Anaximandro «fue el primero que denominó *arché* al sustrato de los opuestos[5]», o más bien «fue el primero en identificar el sustrato de los opuestos como su causa material[6]». Si la correcta es la segunda lectura, no está asegurado que

---

[1] El *theorein* «trae ante la percepción y la exposición a los *archai* y a las *aitiai* de la cosa presente» (VA 53 / EC 58).

[2] Wm 317 / Q II 190.

[3] H. Diels & W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (DK), 8ª ed., Berlin, 1956, fragm., 12 A 9.

[4] Esas disputas —transmitidas por el neoplatonico Simplicio, que resume al peripatetico Teofrasto— sobre lo que es primordial en la naturaleza, Heidegger los resume en Hw 299 / Chm 265.

[5] «*Protos autos archen onomasas to hypokeimenon*», citado G.S. Kirk & J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1971, p. 107. Es la traducción de los autores: «being the first to call the substratum of the opposites *arché*», ibid.

[6] Es la traducción de Burnet, citado *ibid.*: «being the first to name the substratum of the opposites as the material cause». Burnet toma, pues, *arché* en el sentido aristotélico más restringido de «causa material». Lo que parece una adquisición, en todo

Anaximandro haya empleado la palabra *arché*. Esta pertenecería entonces al vocabulario aristotélico propiamente. Si *arché* es así el concepto metafísico de un comienzo, que al mismo tiempo «manda», ¿qué es lo que los aristotélicos, al emplear esta palabra, hacen decir a Anaximandro? En primer lugar, hacen de él un filósofo. Según Aristóteles, en efecto, el oficio del filósofo es inquirir respecto de los *archai kai aitiai*[1] que traducimos: «de los principios y las causas». Después, le hacen decir cosas sobre la génesis y la corrupción de las cosas, esto es, sobre el devenir. Lo leen como filósofo de la naturaleza. Su concepto de *arché* sería un concepto fisicista. Según ellos, las cosas devienen a partir de un elemento constitutivo, que Anaximandro denomina ilimitado. Este elemento es un *arché* porque es sustrato permanente, irreductible, de las cosas que emergen permaneciendo regidas por él. Así, para un espíritu formado en la escuela de Aristóteles, *arché* quiere decir aquello a partir de lo cual el devenir se hace, y lo que lo rige[2]. Todo esto nos enseña mucho sobre la noción clásica de *arché*, ciertamente, pero convierte a Anaximandro en alguien casi inaccesible[3].

¿Cuál es ahora la significación directriz de *arché* en los tres dominios —ser, devenir, conocer— en los cuales, según Aristóteles, es operativa? En el ser, es la sustancia que comienza y manda todo lo que le «adviene». Aristóteles establece explícitamente la equivalencia entre *ousia* y *arché*[4]. En el devenir, los *archai* son las causas[5]. En el conocimiento,

---

caso, es que Teofrasto haya querido llamar la atención sobre la noción de *apeiron* en Anaximandro y que habla de *arché* aristotélicamente. «The current statement that the term *arché* was introduced by (Anaximander) appears to be due to a misunderstanding», John Burnet, *Early Greek Philosophy*, Londres, 1930, p. 54. Ello está de acuerdo con Heidegger, Wm 317 / Q II 190, y en desacuerdo con Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Göttingen, 1975, p. 222.

[1] *Metafísica* I, 2; 982 a 6 sig.

[2] La «filosofía primera» sería entonces el saber de la *proté arché* (*Metafísica* VI, 1; 1026 a 21-30), es decir, del «ser en tanto que fundamento» (ID 57 / Q I 294).

[3] «El patrón tácito para la interpretación y apreciación de los primeros pensadores es la filosofía de Platón y Aristóteles [...] Pero desdeñar simplemente las representaciones ulteriores no conduce a nada si antes no miramos lo que es la cosa misma» (Hw 297 / Chm 263).

[4] Aristóteles, *Metafísica* IV, 2; 1003 b 6. Véase el comentario de este fragmento en Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, *op. cit.*, p. 192.

[5] Aristóteles, *Metafísica* I, 3; 983 a 24 - b 2; *Física* II, 3; 194 b 16 - 195 a 3.

finalmente, son las premisas de las que depende el saber. Si la filosofía primera es posible, ella procede de una presciencia de las condiciones universales de las cuales los silogismos extraen la ciencia. De un modo general, todo conocimiento supone un conocimiento más originario. Toda demostración parte de una hipótesis. ¿Y cuál es el presupuesto último? El origen de la filosofía primera sería la ciencia del universal, una ciencia «buscada», pero imposible de establecer[1].

Ahora bien, en Aristóteles el análisis del ser, así como el del conocimiento, derivan de la observación del cambio en la sustancia sensible. Lo hemos visto; lo que asombra al espíritu en la Grecia clásica es que haya devenir, y ante todo, un devenir en que el hombre sea el autor y el amo. La metafísica, así como la lógica, provienen de este asombro ante lo que nuestras manos pueden hacer con un material. Al parecer de Heidegger, la significación directriz en la comprensión del origen, en Aristóteles, no resulta ni de la especulación sobre el ser, ni de la lógica del conocimiento, sino del análisis del devenir que afecta las cosas materiales. He aquí por qué, en el *Grundbuch* que es la *Física*, los pensadores anteriores no pueden aparecer de otro modo que como físicos. «Es el mismo Aristóteles, propiamente hablando, el autor del proceder que consiste en buscar el modo metafísico de pensar —que por tanto comienza con Platón y con él solamente— ya en el pensamiento de los pensadores "preplatónicos"[2]».

Las formulaciones de los milesios y de los pitagóricos aparecen de este modo como otros tantos titubeos para descubrir la noción que el hylemorfismo finalmente pudo identificar en los términos apropiados: el origen de las cosas que Anaximandro había denominado «ilimitado», la ciencia de la naturaleza la nombrará más adelante «causa material». Así se comprende que Simplicio pueda hablar del *ápeiron* como *hypokeimenon*[3]: la doctrina del origen, tal como los aristotélicos creen hallarla en Anaximandro, es la doctrina de un sustrato material en el que las

---

[1] Esta imposibilidad de la «ciencia en su más elevado grado», *Analíticos Segundos*, I, 9; 76 a 16, ha sido puesto de manifiesto por Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, *op. cit.*, p. 206-219. La anterioridad de la filosofía primera haría de esta el *arché* de todo saber, pero es un *arché* inaccesible al saber.

[2] GA 55 78.

[3] Cf. supra, p. 134, n. 12.

cosas nacen para volver a él como a su elemento. Este mismo sustrato rige las cosas mientras duran: el límite las aloja en lo ilimitado. Tocamos aquí el doble sentido aristotélico de *arché*, comienzo y mando, tal como la tradición la aplica «hacia adelante y hacia atrás» de Platón y de Aristóteles[1]. Es decisivo para nuestro propósito general el haber establecido que este concepto de *arché*, como término filosófico, no es más antiguo que la filosofía ática.

¿Cuál es la parte de atención al fenómeno y cual la parte de construcción metafísica en esta noción aristotélica de *arché*? Si el origen aparece de entrada como *arché tès kinéseos*, origen del movimiento, entonces designa esencialmente el rasgo común a las cuatro causas. La alianza de dos nociones de comienzo y de dominación no es posible más que si *antes se ha constituido la metafísica de las causas*. Una vez que se entiende que el conjunto de los fenómenos es cognoscible a condición de considerarlos desde el punto de vista de la causalidad, entonces podemos decir que solamente es causa verdadera la que comienza su acción «y no acaba jamás de comenzar[2]», es decir, la que manda también. Heidegger enlaza la fortuna del concepto de *arché* a la constitución de la metafísica de las causas[3]. Es verdad que, en paralelo a la teoría de las cuatro causas, Aristóteles le reconoce distintas regiones fenoménicas, desarrollando una triple causalidad en el ser, el devenir y el conocer. No obstante, Heidegger dirá que es siempre el *arché* lo que constituye «el lazo interno de la triple y cuádruple división de la *aitia*, así como la razón para la cual el fundamento de estas divisiones diferentes se hecha en falta[4]».

¿Cuál es el campo de fenómenos para los cuales la causalidad es apropiada como su lugar propio, cual es el lugar que compete a la causalidad? Hemos dicho con Heidegger: la categoría de la causalidad es competente para producir la inteligibilidad de las cosas en movimiento, sean «movidas» por el hombre o por la naturaleza. Según el lenguaje de *Ser y tiempo*, el campo de los fenómenos en que la causalidad es el esquema director apropiado son los entes inmediatamente dados, los objetos. Ahora bien, hay otros campos: los utensilios, la alteridad del otro, las

[1] Hw 297 / Chm 263.

[2] Véase la cita de P. Aubenque, supra, p. 133, n. 6.

[3] SvG 182 sig. / PR 236; N II 431 / N ii 345.

[4] GA 9 124.

obras de arte, etc. Como nos dice la fenomenología hermenéutica, éstos se dejan «interpretar», pero no «explicar» por las causas. La explicación causal no es sino un modo entre otros de la comprensión, si bien haya ejercido una hegemonía sobre la filosofía occidental. Para liberar, en consecuencia, el núcleo fenomenológico de la concepción aristotélica del origen, se tratará de pensar el comienzo y el mando de otro modo que como el único trazo esencial de las causas y de la causalidad; dicho de otro modo, de disociar el *arché* de las representaciones causales.

La deconstrucción fenomenológica del origen significa, en primer lugar, el desmantelamiento del discurso sobre el *arché*, entendido como la búsqueda predominante de las causas. Esta deconstrucción de la física aristotélica permitirá, a la vez, comprender el pensamiento de un Anaximandro de otro modo que no sea a través de la problemática fisicista. Si tal deconstrucción revela que Anaximandro, Heráclito y Parménides no pensaron el origen como *arché*, como *incipit* y *régimen* de un movimiento que cae bajo la observación, entonces habremos recogido un primer índice para un pensamiento no metafísico del origen. Y será posible recuperar, de rebote, los elementos más primitivos que están fusionados en el concepto clásico de *arché*.

Según la *Física* de Aristóteles, las cosas materiales en devenir son de dos especies: las que llevan en sí mismas el origen de su movimiento y las que son movidas por otro. Las primeras son denominadas «cosas de la naturaleza» en sentido estricto; las segundas, las cosas hechas por el hombre. Pero ¿de dónde procede esta distinción? ¿Cuál es el principio que preside esta oposición «movidos por sí mismos — movidos por el hombre»? El *tertium comparationis* es el movimiento, el cambio como tal. ¿«Cómo tal»? ¿Será el en sí de una noción pura lo que hizo de la búsqueda del origen una búsqueda de las causas? ¿No será, más bien, una experiencia muy precisa, a saber, la del movimiento y del cambio de los que somos autores la que ha espoleado al pensamiento clásico hacia las explicaciones causales? En ese caso, es porque el hombre se aprehende a sí mismo ante todo como arqui-tecto, como iniciador de fabricación, como la naturaleza también puede parecerle movida por mecanismos de causa y efecto; que el crecimiento «comienza» y «hace»[1]. Porque el arte-

[1] Heidegger está de acuerdo con Nietzsche, no solamente cuando ve en el ascendiente ejercido por las representaciones causales sobre la filosofía occidental un sín-

sano experimenta el origen de la producción en sí mismo, es producción indígena, como encuentra otra concordante en la naturaleza que le parece entonces alógena. La experiencia que guía la comprensión del origen, tal como está en obra en la «filosofía de la naturaleza», es paradójicamente la experiencia de la fabricación de instrumentos y de obras de arte, es decir, de la manufactura en sentido literal.

Uno de los modos de conducir la deconstrucción de la física de Aristóteles, con el fin de poder remontar más allá de la noción de *arché*, es mostrar que las diferencias específicas «movimiento físico» y «movimiento técnico» no agotan los fenómenos que él denomina naturales. ¿Cuál es el factor residual que permanece? Le sucede a Aristóteles entender *physis* literalmente, como eclosión, venida a la presencia. Entonces, el punto de vista del hacer, del «hacer presente», se borra detrás de la emergencia de la presencia —emergencia de las plantas así como de las obras—. En estos textos, la distinción entre dos tipos de *arché* desaparece *porque* la precomprensión cinética de la naturaleza desaparece. La palabra *arché* no se encuentra en los pasajes donde *physis* es comprendida a partir del verbo *phyein*, venir a la presencia[1].

El origen como comienzo y mando no es más que un derivado de esta comprensión verbal más primitiva, preservada incluso en el latín (*oriri* — origen; *nasci* — naturaleza). Aristóteles, pues, porque habla griego, salvaguarda como a pesar suyo una huella de la comprensión presocrá-

toma del interés por lo manipulable (cf. Nietzsche, *Werke*, op. cit., t. III, p. 767; = WzM nº 551), sino incluso cuando trae esa toma de partido, en apariencia objetivista, a lo que Nietzsche denomina una proyección antropológica («en suma, un hecho no es ni causado ni causante; la causa es una facultad de actuar inventada y sobreañadida al fenómeno», *ibid.*).

[1] Las notas de Heidegger sobre el participio *phyon* (VA 267 — 273 / EC 324 — 330) deben leerse en estricto paralelismo con las del participio *eon* (VA 242 sig. / EC 292-294). Tanto en un caso como en el otro, el uso de palabras clave presocráticas tiene doble sentido: pueden comprenderse como de la sustancia, y entonces el participio es nominal, o como de la acción, y el participio será verbal. *Phyon* y *eon*, como participios nominales, producen la «física» y la «ontología» aristotélicas; pero como participios verbales, producen expresiones tan antimetafísicas como *ousia physis tis*, «el ser del ente es algo así como una eclosión» (cf. Vm 369 / Q II 273), y *to ti en einai*, «lo que algo era», *Metafísica* VII, 4; 1029 b 13-14 (cf. G A 55 56 sig. Y 73). Al final de su interpretación de *Física* B 1, Heidegger opone esas dos comprensiones de la *physis*, nominal y verbal, en tanto que *arché kineseos* y *kinesis* (en el sentido primero de venida, *genesis*) (Wm 368 / Q II 272 sig.).

tica del origen como *phyein*, como mostrar-ocultar[1]. Pero esta fidelidad intermitente a sus predecesores se borra en los textos, y aún más en la tradición, en beneficio del lazo entre física y búsqueda de las causas, entre el descubrimiento de las cosas como constantemente presentes y la fortuna filosófica de la noción de *arché*. «*Arché* no es un concepto director para el ser, sino que este término está solamente *sacado* de la determinación griega originaria del ser[2]».

§ *14. El concepto teleocrático de* arché

> «*Ho tekton* es el pro-ductor, el que instituye e impone algo, que aporta algo a lo no-oculto y lo pone en lo abierto. Esta producción que instituye, es el hombre el que la lleva a cabo, por ejemplo, construyendo, tallando, esculpiendo. En la palabra "arquitecto" se halla *ho tekton*. De un arquitecto —*arché* de un *tekein*— algo emana al modo de un proyecto y permanece guiado por él, por ejemplo, la producción de un templo[3]».

Otro modo de conducir la deconstrucción de la noción cinética de *arché* es la de localizar su antónimo, *telos*; ¿en qué región de los fenómenos hablamos de fines a realizar?

Como lo muestra el texto citado arriba, en exergo, *arché* y *techné* (o el verbo correspondiente, *tekein*) van a la par. El *telos*, el fin como acabamiento de un proceso, no orienta ni las relaciones con el otro, ni las de con una obra de arte — a no ser que sea, justamente, en la producción de ésta. El carácter «técnico» de la problemática del *arché* está aquí patente aún: el *telos* es lo que el arquitecto percibe antes aún de ponerse al trabajo y lo que le guía a lo largo de la construcción. El fabricante posee la *techné*, el saber hacer, si no pierde de vista la idea inicialmente

---

[1] «*Genesis* y *phthora* deben ser pensados a partir de la *physis* y en el seno de ésta; en tanto que modos de la eclosión y del declive», es decir, como desvelamiento y velamiento (Hw 315 / Chm 278).

[2] GA 9 124.

[3] GA 55 201.

percibida y si sabe cómo conformar el material a la mano. La noción de *techné* es así una «noción de conocimiento[1]»: ella indica que sabemos dar un fin, visto de antemano, presente en el producto. Realizamos fines con lo manejable. Cualquier cosa puede devenir manejable. Y cualquier cosa ha pudo efectivamente devenirlo dado el acento exclusivo puesto en la fabricación, desde los comienzos de la metafísica occidental. Entre tanto, la noción de *telos*, como la de *arché*, no tiene su lugar de competencia más que en la región del dominio. El conocimiento «técnico» es aquel que se fija, que mete la mano sobre un *eidos*. Por el par *arché* y *telos*, la «pro-ducción» deja definitivamente de significar «traer a lo abierto» y coincide en adelante con la «fabricación», con el traer eidético.

«El *eidos* debe estar a la vista de antemano y este aspecto previamente percibido — *eidos proaireton* — es el fin, *telos*, en el cual la *techné* se conoce[2]». Cuando el producto esté «acabado», será visible, puesto ante la mirada que antes se había ya posado sobre la idea. De este modo, el fin del devenir es en cierta manera su comienzo: el mármol solamente devendrá templo si en el comienzo, el arquitecto aprehendió la apariencia, la figura que se le va a conferir. Cuando el artefacto se presente «en su fin» (*en-telecheia*), cuando sea plenamente puesto «en obra» (*en-ergeia*), el *eidos* habrá llegado a la presencia constante.

A partir de ahí, el devenir es comprendido por Aristóteles como el traer por el cual el *eidos* es llamado a hacerse enteramente y duraderamente visible. Decir de una cosa que está en devenir es decir que está en camino hacia la presencia constante. Ese porqué, o ese en vista de qué (*hou héneka*) el devenir se cumple, es la obra: «El fin es la obra[3]». El fin del trabajo del arquitecto es el edificio completado. También Aristóteles dice que la obra, el fin de la fabricación, es mejor que la actividad por la cual ella ha sido llevada al ser. El bien, aquí, es el producto, no la producción. Relacionar una cosa con el devenir es comprometerla a exponer permanentemente lo que ella es en sí misma, su *eidos*. Esta disponibilidad del *eidos* es el bien hacia el cual tiende el hacer humano bajo sus numerosas figuras. Cuando llega a la permanencia visible, la cosa ha

[1] Wm 321 / Q II 197 y GA 55 369.

[2] Wm 321 / Q II 197. «*Télos* no es ni el objetivo, ni la meta, sino el fin en el sentido de la completud que determina la esencia» de un producto (Wm 321 / Q II 198).

[3] *Metafísica* IX, 8; 1050 a 21.

tomado plenamente posesión de su *eidos*. «He aquí por qué la palabra *energeia* se dice a partir de la obra y se refiere a la plena posesión del fin (*entelecheia*)[1]». Cuando el producto tiene su «aspecto final», es una obra, se sostiene firmemente y constantemente en su fin.

Así se comprende la extraña identificación del *arché* y del *telos* en Aristóteles: «Todo lo que viene al ser se mueve hacia un *arché*, es decir, su *telos* — en efecto, eso en vista de lo cual una cosa es, es su *arché*, y la génesis es en vista del *telos*[2]». Considerado en sí mismo, el movimiento no posee aún su fin. Es *a-teles*, «aparece como una suerte de puesta en obra, pero sin haber alcanzado aún su fin[3]». Como el *eros* platónico, pues, el devenir es hijo de la pobreza y de la invención: es pobre de su finalidad e inventa la *energeia* para llegar. Pero si el fin no estuviera ya dado desde el comienzo como *hou heneka* («eso por lo cual»), no habría devenir para nada.

El lenguaje en el cual Aristóteles trata sobre la finalidad en la *Metafísica* se presta a confusión, todo hay que decirlo, en la medida en que la *energeia* designa tan pronto la *entelequeia*[4], como el encaminamiento hacia la *entelequeia*. Esta ambigüedad es tratada en la *Ética a Nicómaco* con la distinción entre *poiesis* y *praxis*[5]. En la *poiesis*, el hacer, la puesta en obra precede la obra como la construcción precede al edificio. Pero

---

[1] *Ibid.*, 1050 a 22 sig. Según R. Hirzel, «Über Entelechie und Endelechie», *Rheinisches Museum, Neue Folge 39* (1984), p. 169-208, hay dos etimologías posibles de la palabra *entelecheia*; i bien está compuesto de *entelès* (o *entelos*) y *echein* «tener la plenitud», o bien lo es de *en*, *telos* y *echein*, «tener el fin en sí». En uno y otro caso la entelecheia, si es pensada a partir del *eidos*, significa que el devenir se cumple, se acaba, en la sustancia enteramente hecha, «finita» en el sentido en que tiene su fin en sí y que lo tiene plenamente.

[2] Aristóteles, *Metafísica* IX, 8; 1050 a 7 sig.; cf. *Ética a Nicómaco* VI, 2; 1139 a 32 sig. y la nota sobre ese texto VA 53 / EC 58.

[3] *He te kinesis energeia men tis einai dokei, ateles de*, *Física* III, 2; 201 b 31, traducción de Heidegger Wm 355 sig. / Q II 249.

[4] «Así la plena puesta en obra es la obra», *ibid.* 1050 a 22; *telos d he energeia*, «el fin es la plena puesta en obra», *ibid.*, 1050 a 9; en tanto que identica a la *entelecheia*, la *energeia* (los escolásticos traducen «actualidad») se opone a la *dynamis* («potencialidad»), por ejemplo *ibid.*, IX, 7; 1048 b 35 sig. La *dynamis* es el «aún no» de la presencia; es la presencia en tanto que está lista para devenir constante y visible.

[5] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 4; 1140 a 2.

en la *praxis*, el actuar, la puesta en obra es ella misma el fin. Hay, pues, dos tipos de *tele*: «algunos son actividades (*energeiai*), otros son obras (*erga*), separados de las actividades que las han producido[1]». Los primeros residen en el agente mismo, y entonces la *energeia* es «autárquica», mientras que los segundos están fuera del fabricante y la *energeia* es incompleta. Pero aunque Aristóteles considere el actuar superior al hacer[2], el vocabulario de fin, así como la palabra por él forjada de *energeia*, muestran que aquí el esquema paradigmático de la comprensión del *arché* y del *telos* es la producción. La noción de *arché* resulta así generalmente cinética y más específicamente técnica. El primado de la producción aparece claramente en los textos en que la distinción entre el fin extrínseco de la fabricación y el fin intrínseco de la acción no está aún determinada[3]. La visión que se posa sobre el *eidos* que hay que producir está «dominado» por el *telos* en tanto que este permanezca inacabado, en tanto que es algo a perseguir. En los fines de la acción, en cambio —una vez que en la *Ética a Nicómaco* se distinguen de las de la fabricación— el elemento de dominación no es del todo decisivo. El fin del actuar le es inmanente[4]. El descubrimiento que el *telos* «reina», «manda», y por ahí ejerce la función de *arché* —el descubrimiento de la teleocracia— se hace a propósito de la sustancia sensible: él reina sobre la *energeia* en tanto que puesta en obra. Que los magistrados, reyes y tiranos sean nombrados bajo la misma rúbrica que las artes arquitectónicas no pueden confundir más que a un espíritu moderno. Para Aristóteles, la dominación política no es más que un caso de esta dominación que aparece «sobre todo[5]» en el saber hacer del arquitecto. El

[1] *Ibid.*, I, 1; 1094 a 3-6.

[2] Sólo el actuar hace «autárquico» y, notablemente, el actuar político, *Etica a Nicómaco*, 7; 1097 b 8-12.

[3] Esos dos tipos de fines quedan entremezclados, por ejemplo, en el catálogo, ya citado, de las especies de *archai*, *Metafísica* V, 1; 1012 b 34-1013 a 23, y *ibid.*, IX, 8 1050 a 7-15.

[4] Esta teoría aristotélica de la inmanencia del fin en el actuar ha sido resumida del modo más sucinto, por Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, New York, 1969, p. 203: «acting is fun». La acción, dice ella, es tradicionalmente descrita como búsqueda de la felicidad; pues bien, el actuar es ya la felicidad. Véase también del mismo autor «Action and the "Pursuit of Happiness», *Politische Ordnung und menschliche Existenz*, Festgabe E. Voegelin, Munich, 1962, p. 1-16.

[5] Aristóteles, «Malista», *in Metafísica* V, 1; 1013 a 14.

esquema teleocrático se aplica a la noción solamente en la medida en que esta se ve aún como un devenir: los magistrados «mueven» la ciudad porque están, ellos mismos, «movidos» por la idea que es el fin. Vemos por qué la arquitectura es el arte paradigmático: en ella se observa más claramente la anticipación del fin por la cual Aristóteles comprende el origen. Lo finito es lo acabado y el acabamiento como proceso está regido por el fin «previsto», por el aspecto finito del producto. He aquí como el *arché* domina: anticipando el *telos*. La fabricación es el caso *kat' exochen* en que la anticipación del fin reina sobre el devenir. El nudo de la filosofía occidental es así una metafísica de la manufactura, del *manu facere*, que traza los desplazamientos de la idea: ante todo en la visión del manufacturador, después, impreso en el material disponible y ofreciéndose a la vista de todos, en el producto acabado. Como origen, el *telos* «no pone fin a la cosa, pero a partir de él por el contrario comienza como lo que será después de la fabricación[1]».

Ahora bien, antes que el origen sea concebido por Aristóteles como lo que comienza y manda la producción, ya sea humana o natural, el origen no parece haber sido comprendido más que como situado en la región fenomenológica de lo maleable. El fragmento de Anaximandro citado antes habla de *génesis*, nacimiento, y de *phtora*, declive. Si en esas palabras, Anaximandro habló de la *physis*, no es para comparar el nacimiento y la corrupción de las cosas animadas con el proceso de manufactura. Y si Anaximandro pensó el origen cuando hablaba de los acontecimientos del nacimiento y del declive en la «naturaleza», no lo hacía sobre el modelo de la causalidad. Habiendo escapado a la escolaridad obligatoria del *Grundbuch* de la filosofía occidental, el esquema determinante de su pensamiento no pudo ser «arqueológico», sino solamente «an-árquico». Comparado con la de Aristóteles, la comprensión presocrática del origen es anárquica en el sentido en que no fija conceptualmente un *eidos* a partir del cual los entes sensibles comienzan y están regidos, sino que considera su simple venida a la presencia. «Venida» o «comienzo» (*génesis*): si es en estos términos que conviene comprender el origen, no podrá ya ser representado como *arche* de las cosas materiales; será desalojado de la localidad de los objetos maleables, manejables; y por ello, la noción de dominación o de mando perderá su plaza central en filosofía.

---

[1] VA 17 / EC 14.

El concepto aristotélico de *arché* resulta ser tan ambiguo como el de *physis*[1]. El ejemplo del artesano es paradigmático para uno y otro. No obstante, el *arché* está lejos de ser el hombre mismo que fabrica: es lo que el hombre no debe perder de vista cuando fabrica. Por ahí, esta noción inaugura lo que será el humanismo metafísico[2]. No es el hombre el que domina el devenir, que es la fabricación, o aún la administración pública, sino la idea. Un universal, pues, comienza y manda cada vez en un proceso concreto en el dominio del arte, de la ciencia, del devenir y del ser. El *arché* no es un ente, humano o divino: en esto, lo he dicho ya, Aristóteles permanece fiel a sus predecesores. En efecto, esta noción no es tampoco ontoteológica[3]: no designa un ser supremo que crea y gobierna el cambio, sino el trazo común a los distintos tipos de causas.

La metafísica, en esas condiciones, ¿es la generalización de esquemas de pensamiento apropiados solamente para *una* región de fenómenos, los artefactos? ¿Es por esa extrapolación indebida por lo que a la pregunta: «¿qué es el ser?», Aristóteles responde finalmente mediante una ciencia de la composición de la sustancia sensible y de los cambios que la afectan? «Cambiar», «ser en devenir» o «en movimiento», para él es ante todo ser fabricado. Comprendemos así cómo comienza el viraje de la historia que situará en la posición de origen un constructor, primero divino, después humano. Es la novedad del concepto, si no de la palabra, *arché*, en Aristóteles, lo que prepara las doctrinas ontoteológicas y ontoantropológicas en las que el origen deviene el predicado de un ente.

[1] Véase supra, p. 139, n. 27, y Hw 298 / Chm 264.

[2] Las diferentes variantes del humanismo «se otorgan según que la *humanitas* del *homo humanus* sea determinada en referencia a una interpretación ya fijada de la naturaleza [...] el trazo propio de toda metafísica consiste en que ella es "humanista"» (Wm 153 / Q III 86 sig., cf. Wm 141 / Q II 160).

[3] En el evangelista Juan es ontoteológica, puesto que ahí el *arché* designa a Dios.

2

Princeps y *principium:* el tiempo olvidado

> «No soñamos siquiera en preguntarnos donde hay algo así como los axiomas, los principios, y las proposiciones primeras. Los principios: eso parece ser un asunto de la razón[1]».

«*Principium*» traduce en latín el *arché* griego. Desde Cicerón[2] hasta Leibniz[3], este término latino forma parte de la metafísica de las causas y, en esto, sigue fielmente la orientación dada por la *Física* de Aristóteles. Pero de Cicerón a Leibniz, el sentido de esta palabra no ha permanecido invariable[4]. Mirando más detenidamente el «principio de razón» formulado por Leibniz[5], aparece una dificultad destacada: en el título «principio de razón» no es la palabra «principio» la que traduce *arché*, es la palabra «razón» —*nihil est sine ratione*—. El «principio de razón», parece entonces volverse una simple tautología: «principio del *arché*», «principio del principio»... Del *arché* como elemento primordial constitutivo de las sustancias sensibles hemos pasado al *principium* como proposición evidente[6], de la que derivan otras proposiciones, no

---

[1] SvG 42 / PR 76.

[2] «*Causam appello rationem efficiendi*», *Oratoriae Partitiones*, n. 110 (citado SvG 166 / PR 216). Traducimos habitualmente: «Denomino una "causa" la razón de una efectuación». Heidegger, en cambio, traduce *efficere* por «producir», *hervorbringen* y *ratio* por «cuenta», *Rechnung*. «Denomino una "causa" lo que da cuenta de una producción». Veremos los motivos de esta traducción.

[3] El «*principium grande*» dice: «*Nihil est sine ratione seu nullus effectus sine causa*» (citado SvG 43 / PR 77).

[4] Por ejemplo: «Aceptamos sin más examen que la proposición "*cogito sum*", adelantada por Descartes mismo como siendo "la primera y más cierta", sea una premisa y un "principio" en el sentido tradicional, la mayor para toda conclusión. Entre tanto [...] lo que es "fundamento" y "principio" en adelante, es el *subiectum* en el sentido de la representación representándose a sí misma» (N II 167 / N ii 135).

[5] Louis Couturat, *Opuscules et Fragments inédits de Leibniz*, Paris, 1903, p. 515.

[6] Es Cicerón el que introduce la palabra «*evidentia*» en el lenguaje filosófico latino, traduciendo *energeia*, «presentación clara», término técnico de la retórica griega, *Académica*, ch. 2, n. 17. Es él el que abre la época de la filosofía latina.

evidentes en sí mismas. Toda cosa tiene un principio (entendido como *arché*), he aquí mi gran principio (entendido como proposición primera y evidente). Esta ambigüedad, si es afrontada con claridad, sugerirá algo completamente distinto que la transición del mundo cultural griego al mundo latino. La dificultad de traducir una noción metafísica por otra revela, quizá, esa otra dificultad en la cual se mueve la metafísica del origen en general. La sobredeterminación del concepto latino de *principium*, si se deconstruye topológicamente, indicará algo de la manera en que el origen se ha manifestado en la época de la filosofía latina. Al final de esta época, el *principium*, deviene una ley del espíritu: lo «primero a partir de lo cual» las cosas surgen y son regidas es una primera verdad *concebida* por la razón y formulada como premisa. La sobredeterminación que progresivamente restringe el *arché* hasta que aparezca finalmente como ley evidente indica una historia de la presencia, una historia del origen en tanto que venida a la presencia. Las cosas vienen a presencia de modo diferente cuando el *principium* es Dios[1] y cuando es una proposición.

La deconstrucción fenomenológica de esta historia pretende «reducir» la especulación sobre los principios a modalidades de la presencia. Así, por lo que respecta a Leibniz, podremos «entender el principio de razón de doble manera: ya sea como proposición suprema sobre los entes, ya sea como domicilio del ser[2]» — es decir, ya sea como principio lógico, ya sea como principio epocal.

---

[1] Las versiones latinas del Nuevo Testamento traducen naturalmente *arché* por *principium*, por ejemplo Juan 1, 1 y 8, 25. Este último texto, sobre todo («¿Tú, quién eres? Jesus le contesta: "Lo que no dejo de decir desde el comienzo"». Pero la Vulgata dice: «*Principium, qui et loquor vobis*», Yo soy el Comienzo, el Principio, que le habla) ha dado lugar a las especulaciones patrísticas identificando el *principium* a Dios, por ejemplo en San Agustín, *De Trinitate*, V, cap. XIII, 14, donde las tres Personas divinas son denominadas un solo principio: «*Unum ergo principium ad creaturam dicitur Deus, non dua vel tria principia*». Véase la nota complementaria n. 37 en *Bibliothèque augustinienne, Oeuvres de saint Augustin*, vol. 15, 1955, p. 586.

[2] SvG 118 / PR 160.

§ 15. *Del principio de las esencias al principio de las proposiciones*

> «El fundamento exige llegar a manifestarse de tal modo que en el dominio de esta exigencia todo aparezca como una continuación, que todo deba ser representado como una consecuencia[1]».

La noción complementaria de *arché* es *telos*; la complementaria de «principio» es otra: es la continuación, la consecuencia, la derivada[2]. Al cambiar de universo lingüístico, el concepto de origen cambia de estrategia. El origen comienza y manda, ya no un *devenir*, sino un *orden* jerárquico. El modelo de un orden tal se halla, es verdad, en Aristóteles mismo[3]; pero decir «principio» en lugar de *arché* es comprender el orden de las derivadas más allá del simple caso de la sustancia y de los accidentes. *Principium* viene así a designar la causa suprema de todas las cosas[4]. A partir de ahí las aplicaciones posibles del orden constituido por un principio y por sus derivadas abundan: se denomina *principium* una ley del razonamiento[5], el fundamento de una ciencia[6], una norma

---

[1] SvG 54 / PR 88.

[2] Ya en el *Traité des categories et de la signification chez Duns Scoto*, Heidegger se esforzaba por trazar las «diferencias de sentido» del concepto de principio: al igual que el de causa, escribía entonces, «designa algo de lo cual otro ha salido y por lo cual recibe una consistencia» (FSch 198 / TCS 81). La palabra «principio», «aplicada a relaciones lógicas, quiere decir "razón" y en el dominio de la realidad natural, "causa"» (FSch 276 / TCS 163).

[3] *Metafísica* VII, 1, 1027 a 31-34 donde la *ousia* es denominada *arché* de los accidentes. En Aristóteles mismo así como en su lectura de los Eleatas, *arché* designa aún una de las cuatro causas (Wm 336 / Q II 218), o la causalidad en general (Wm 316 / Q II 189: «*das Urtümliche*», «lo primordial»).

[4] Los títulos patrísticos y escolásticos en que el ser supremo es denominado «origen» son abundantes: por ejemplo en Orígenes, *Peri Archon*; Buenaventura dice que la creatura, «por su imperfección, tiene necesidad de su principio sin cesar, y el primer principio, por su mansedumbre, no deja de derramarse en ella», *Breviloquium*, V, II, 3.

[5] Véase, por ejemplo, la Analítica de los *Grundsätze* en la *Crítica de la Razón Pura* de Kant.

[6] Después de Descartes, escribir tratados sobre los «principios» de una ciencia se

para la conducta en la vida[1], una ley del inconsciente colectivo o individual[2], y bastantes variaciones más del moderno «principio de todos los principios», a saber «la subjetividad absoluta[3]».

He aquí otras tantas «puntuaciones[4]» en la deconstrucción fenomenológica de las doctrinas del origen. Pero dos textos claves dan testimonio sobre todo de esta transición hacia el orden: los primeros parágrafos del *Tractatus de primo principio* de Duns Scoto, y algunos breves parágrafos de la *Monadologia* de Leibniz. En el apogeo medieval del pensamiento latino, en Duns Scoto, el orden derivado de un primero es un orden hecho de entes que reciben su cohesión de la sustancia divina; al final de la época latina, en Leibniz, es un orden hecho de proposiciones que reciben su coherencia de la subjetividad humana[5].

---

convirtió en una verdadera tradición: los principios de la filosofía (Descartes), de la naturaleza y de la gracia (Leibniz), de las matemáticas (Russell), de la economía política (Ricardo), de la psicología (W. James), etc.

[1] «Actuar según principios», Kant.

[2] Por ejemplo, el «*performance principle*» de Herbert Marcuse, *Eros and Civilization*, New York, 1962, p. 81 sig.; o bien, Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, 2 vol., Francfort, 1959.

[3] SD 70 / Q IV 124.

[4] Es así como Nietzsche parece traducir el *epechein* estoico, *Werke*, *op. cit.*, t. III, p. 685 (= WzM n° 715).

[5] Por supuesto, *principium* siempre designó también las reglas del pensamiento formuladas en proposiciones, pero la comprensión proposicional de los principios sólo llega a predominar con el auge de la subjetividad moderna a la cual está, por otro lado, íntimamente ligada. El texto citado supra en exergo describe la relación entre el fundamento y sus consecuencias como siendo el asunto de la representación; «todo debe ser representado como una consecuencia». El sujeto es principio en tanto que «hace presente de nuevo». En Heidegger, esa relación a la subjetividad representante había hallado una primera expresión en su tesis de habilitación sobre Duns Scoto, con la ayuda de la filosofía de los valores de Heinrich Rickert. Dice Heidegger por entonces (FSch 212 / TCS 99): un juicio así como un principio (FSch 254 / TCS 145) «vale», *gilt*. Más tarde dirá que Dios mismo «está atravesado por el *principium rationis*: el dominio de validez del principio de razón comprende todos los entes hasta su causa primera, incluida esta» (SvG 53 / PR 87 sig.). Antes de los cambios de la historia que instituye la subjetividad como tribunal sobre las proposiciones, los principios no son, no pueden ser, «evaluados», juzgados explícitamente según su validez por el juez que somos. Subjetividad y valor llegan juntas en la escena filosófica: «El valor parece expresar que en la posición tomada respec-

¿A qué llamamos una consecuencia? Seguramente una continuación, un derivado, algo que viene después. ¿Después de qué? Después del *principium* que, como lo indica la palabra justamente, es *id quod primum cepit*, lo que ha aprehendido o tomado de antemano; lo que «comprende» en primer lugar y lo que de este modo ocupa el primer lugar en un orden de rangos o de grados[1]. Las características de la noción medieval de *principium*, que interesan a la deconstrucción fenomenológica de las metafísicas del origen, no son propias de la escuela scotista. Pero esta noción, por su reciprocidad con las de orden y de dependencia, aparece en Duns Scoto como el modelo mismo de la comprensión medieval de origen, donde el tiempo es negado.

El tratado comienza con una invocación: «que el primer principio de las cosas me conceda creer, saber y profesar lo que place a su majestad[2]». No se puede ser más claro: el origen es la majestad divina. ¿Pero por qué Dios es denominado «principio» por Duns Scoto? Hay, ciertamente, la tradición juánica así como la resonancia árabe[3] de este término; pero la razón propiamente filosófica de la comprensión del origen como principio debe aparecer en la puesta en obra de ese concepto mismo. En las líneas que siguen, Duns Scoto define el «principio» por su correlato, «el orden esencial[4]». Como en los griegos, el origen es origen «de» algo. Al *arché* le sucedía el devenir: al principio le sucede el orden. De este modo, el tiempo es olvidado.

El orden, tal como lo comprende Duns Scotto, tiene su modelo en la

---

to de él, aportamos nosotros mismos lo que hay de más valioso» (Hw 94 / Chm 91). Lo que tiene valor en primer lugar para la subjetividad, una vez que se ha explícitamente constituido como tribunal de verificación, es un principio formulado en proposición.

[1] SvG 35 / PR 69 sig.

[2] «*Primum rerum principium mihi ea credere, sapere ac proferre concedat, quae ipsius placeant maiestati*», I, I (esta numeración es la de la edición Vivès, Paris, 1891, vol. IV, p. 712 sig.).

[3] Según Etienne Gilson, *Jean Duns Scot, Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, 1952, p. 33 sig., 158, 256, 327, el vocabulario de «*primum*» y de «*principium*» en Duns Scoto se remonta a Avicena.

[4] «*De ordine essentiali tamquam de medio fecundiori primo prosequar*», I, 2; «Quiero partir ante todo desde el orden esencial como el elemento más fecundo». Como Heidegger en FSch 131 / TCS *passim*, se vuelca con los problemas lógicos propuestos por la noción de orden, pero no trata del orden esencial.

metafísica aristotélica — no del devenir sino de la analogía predicamental[1]. Allí donde reina un orden, lo múltiple se halla referido a un primero y ya no se puede hablar de una diversidad pura y simple. El orden comienza cuando el principio manda. Así la sustancia impone su orden a los accidentes y Dios, en la metafísica de Duns Scoto, impone su orden a los entes. Para que haya orden en lo múltiple sus constituyentes deben no solamente estar referidos a un polo único, sino que éste debe ser heterogéneo en relación a los componentes. Si no, no habría ordenación. Estrictamente hablando, en una referencia de lo múltiple a un primero, sólo lo derivado debe ser denominado «orden». De ahí la subdivisión: «el orden esencial se divide, al parecer, antes en orden de preeminencia y después de dependencia[2]». ¿Cuál es el criterio de esta distinción? «Es anterior según la naturaleza y la esencia lo que puede subsistir sin sus consecuencias[3]». Si las relaciones del accidente y la sustancia se aplican a lo creado y a la causa —extensión de perspectiva que habría sin duda sumido a Aristóteles en la perpejlidad— es que, en un caso u otro, el polo de la ordenación subsiste por sí mismo y lo que está ordenado sólo subsiste por él. Si el lenguaje del orden se aplica al «primer principio de las cosas» en sí mismo, ello no podrá ser más que en un sentido para nosotros incognoscible, preeminente, justamente. Para nosotros, hablar de orden será ante todo hablar de orden de dependencia: el mundo está ordenado a Dios, pero Dios no forma parte de ese orden; es eminente, es decir, heterogéneo en relación al orden del cual es principio. El concepto de *ordo dependentiae*, en Duns Scoto, es pues

[1] FSch 197 — 200 / TCS 80-82.

[2] «*Ordo essentialis videtur primaria divisione dividi [...] in ordine eminentiae et in ordinem dependentiae*», I, 4.

[3] «*Prius secundum naturam et essentiam est quod contingit esse sine posteriori*», *ibid.* Este texto es situado por Duns Scoto con una referencia a Aristóteles, *Metafísica* V, 11; 1019 a 1-4: «Ciertas cosas se dicen anteriores según la naturaleza y la esencia, a saber, todas las que pueden existir independientemente de otras cosas, mientras que las otras cosas no pueden existir sin ellas — distinción ya utilizada por Platón». Pierre Aubenque nota que, respecto de esta referencia de Aristóteles a Platón: «No conocemos textos platónicos que contengan expresamente esta definición de lo anterior», *Le Problème de l'être chez Aristote*, *op. cit.*, p. 46. Duns Scoto repite, tras Aristóteles, que la anterioridad del principio está establecido «*testimonio Platonis*». Pero si esta referencia es oscura en Aristóteles, es dudosa en Duns Scoto: la anterioridad «según la naturaleza y la esencia», tal como opera en el seno del concepto de orden esencial, presupone una perspectiva creacionista.

más riguroso que el de *ordo essentialis*, que representa el principio y su derivada como los dos miembros puestos en relación.

Hablar de un orden «esencial» es decir que las relaciones que lo rigen no son ni accidentales, ni irreales. Todo orden metafísico es un conjunto de relaciones; toda relación metafísica está hecha de un «sujeto», de un «término» y de un «fundamento». El cambio de consistencia que sufre un trozo de cera en mi mano está consignado «esencialmente» por el calor de mi palma: la cera sólo es blanda en tanto que expuesta al calor de mi cuerpo. La dependencia de un hijo respecto de su padre, en cambio, es «accidental»: aunque el padre muera, el hijo puede seguir viviendo. En el primer caso el sujeto y el término están ligados por un fundamento real, el calor; en el segundo caso, por un fundamento de razón, la filiación, si bien el hijo es «posterior» al padre y le debe su existencia[1].

Un orden esencial es ahora un conjunto de relaciones tomando su punto de partida en numerosos sujetos, refiriéndolos todos a un término único, y basados sobre un fundamento real. Ese fundamento, Duns Scoto lo denomina una *res*, una cosa[2]. No es un tercer término sino el *ad* que inclina los sujetos hacia el término. El fundamento, el punto de vista común a los sujetos y al término está situado en la forma[3] y orienta las cosas «naturalemente[4]» a Dios. La metafísica aristotélica de la relación se había limitado al *pros ti* refiriendo una determinación a una sustancia[5]; en la especulación teísta de Duns Scoto, al contrario, los entes

[1] «*Relatio realis est simpliciter relatio, et relatio rationis secundum quid relatio*», *Opus Oxoniense*, I, dist, 29, n. 1 ; Editio Vaticana, vol. VI, 1963, p. 166. «La relación real es una relación sin más, mientras que la relación de razón no es más que una relación según un modo de hablar». Esta distinción se complica, además, por el hecho que Duns Scoto denomine también la relación de razón una «res». Véase nota siguiente.

[2] Jan Peter Beckmann, *Die Relationen der Identität und Gleichheit nach J. Duns Scotus*, Bonn, 1967, p. 69-74, ha mostrado cuatro acepciones de la palabra «res» en Duns Scoto: lo no contradictorio, lo extra mental, lo ente autónomo, la sustancia. Toda relación es real en el primero de esos cuatro sentidos, pero el orden esencial está hecho de relaciones en el último sentido, solamente.

[3] Véanse los textos citados *ibid.*, p. 44-47.

[4] «*Dependentia essentialis est ad naturam*», IV, 97; «la dependencia esencial se termina en la naturaleza».

[5] *Tópicos*, I, 8; 103 b 20-25; *Categorías*, II; 1 b 25 a 3.

son remitidos a algo que les precede en tanto que sustancias, sea porque es su causa[1], sea porque es el más universal y más simple[2].

Es verdad que en Aristóteles las diez categorías, tomadas en conjunto, forman ya un orden. La sustancia es un principio de orden: en tanto que causa de los accidentes, ejerce un único papel respecto de ellos que es el de mantenerlos en el ser; la sustancia forma parte de su orden dado que es considerada la primera de las categorías y transciende su orden dado que no son ellos los que la hacen ser; ella orienta y da coherencia a todos los predicamentos; finalmente, funda un orden, no solamente lógico, sino real, basado en la observación. Pero lo que el empirismo de Aristóteles no permite pensar es que un fundamento de relación pueda apoyarse en la *ousia* misma. Es el paso que justamente da la noción scotista de orden esencial.

Los tres constituyentes de la relación se ven tomados en una perspectiva más vasta: los sujetos son sustancias; del principio, acabamos de decir que es uno y simple, siendo la causa de ellos; y la referencia ella misma se enraíza, no ya en cualquier elemento secundario de las cosas, sino en su ser. Si este elemento, el ser que ellas tienen en común con el principio, no fuera en todas partes idéntico, aunque diferenciable, el orden no tendría unidad. Si este elemento fuera idéntico sin ser diferenciado en los sujetos y el término, cada sujeto jugaría el papel de término y no habría tampoco unidad. Este elemento es, pues, el fundamento analógico del orden que se encuentra en las cosas y en el principio. Siendo analógico, es también el criterio «disyuntivo» entre el principio y los constituyentes: éstos no lo poseen más que parcialmente, mientras que el principio lo posee infinitamente. Cuando Duns Scoto mantiene que la esencia, que él identifica en último término como fundamento del orden, es unívoco, ello se aplica al concepto lógico de esencia: «El dominio lógico no es analógico como el de lo real, sino unívoco[3]». La esencia, que es lógicamente una y que existe ontológicamente,

[1] «*Patet enim quid causa et quid causatum et quod causatum essentialiter dependet a causa et quod causa est a qua dependet*», I, 5; «Lo que es causa y lo que es causado, así como la dependencia esencial de lo causado por relación a la causa, y lo que, finalmente, sea la causa del que este depende, es lo que está claro».

[2] Véase el razonamiento para probar la unicidad de la primera naturaleza, III, 35-37.

[3] FSch 223 / TCS 108.

tiene grados distintos[1], es el medio en que las cosas se remiten a Dios como a su principio y en que éste termina esta referencia. Dicho de otro modo, todas las cosas son modalidades distintas de ser o estados[2], de la esencia que pertenece propiamente al principio. Si no consideramos más que la noción de principio y la complementaria de orden consecuente, la comprensión del origen que resulta de esta teoría privilegia claramente el aspecto de mando sobre el de comienzo[3]: el principio «hace» el orden.

Cuando el origen es comprendido por Aristóteles en el contexto del hacer humano, los aspectos incoativos y directivos del *arché* se mantienen en equilibrio; la producción es un devenir sobre el cual reina el *telos*, percibido al comienzo como *arché*. Pero las problemáticas tales como la del orden esencial inmovilizan, por decirlo así, el devenir creador en *gubernatio mundi*. En el pensamiento del orden, es el *Pantocrator* el que conduce, por encima del Creador. La metafísica del principio y de su derivado, el orden esencial, inmoviliza y establece como realidad suprema el *arché* descubierto a propósito del movimiento. Inviste el origen como *princeps*, como príncipe y gobernador. Para Aristóteles, el análisis del cambio era un discurso sobre el origen porque cambiar era encaminarse hacia la plena posesión de la idea. En el Medievo, el origen es siempre comprendido a partir del cambio, pero como lo que se le opone: es el absoluto opuesto a toda contingencia. Ciertamente, del *arché*, como anticipación del *telos*, al «principio», como anticipación del «término»,

[1] La noción de esencia, según Duns Scoto, no se deja comprender por la oposición entre naturaleza universal y sustancia individual. La esencia es indiferente a la universalidad y a la singularidad. Lo sabemos: es por este realismo de la esencia que los discípulos de Duns Scoto se oponen a los de Tomás de Aquino. Conocemos también la tesis de Etienne Gilson sobre el «esencialismo» scotista opuesto al «existencialismo» tomista, por ejemplo *L'Être et l'Essence*, Paris, 1948, p. 121 . 140 y 297; *Being and Some Philosophers*, Toronto, 1949, p. 208.

[2] En su tesis sobre Duns Scoto, Heidegger expresa ese concepto de la jerarquía todavía en términos de valores: el principio es «lo que es de más alto valor» (*das Hochstwertige*, FSch 202 / TCS 84). «Cada objeto de la realidad natural posee una valencia (*Wertigkeit*) determinada, un grado de su ser-real» (FSch 203 / TCS 85).

[3] La tesis, de origen agustiniano, de la prioridad de la voluntad sobre el intelecto, en Duns Scoto, no es quizá más que la expresión de una necesidad más profunda por la cual una ontología del orden debe representar el principio como «potencia», como «imponiendo» la ordenación a los entes.

la forma de pensar sigue siendo la misma. Pero notemos las implicaciones del paso de Aristóteles al aristotelismo medieval tal como se expresa al comienzo de nuestro tratado scotista: la especulación sobre el orden del mundo y sobre su principio divino desplaza la cuestión del origen. Aristóteles hablaba de *arché* en tres dominios: el ser, el devenir y el conocimiento. Como ya vimos, en realidad aplicaba al ser y al conocimiento una noción de origen elaborada en el dominio del devenir. El análisis de éste «era lo que nunca hubo más difícil de pensar en la historia de la metafísica occidental[1]», justo porque ella ha liberado el terreno para los desarrollos metafísicos hasta nuestros días, que puso las bases para la comprensión siempre reinante de la verdad. Duns Scotto — y podemos decir que en esto es representativo de la filosofía medieval, de la época — se apropia del análisis cinético no solamente convertido en metafísico, es decir, englobando todos los fenómenos, sino también enriquecido por el dogma extraído del Éxodo[2]. La transición del orden categorial, cuyo principio es la sustancia sensible, al orden esencial, cuyo principio es la sustancia divina —incluso aunque en tanto que tal resulte incognoscible[3]— no es una simple expansión inocente del *pros hen legomenon*: es una nueva posición epocal en el seno de los esquemas de pensamiento sacados de la observación. Este desplazamiento reifica el origen[4] por una parte, pero por otra suscita «la ilusión de que la transformación, alejada del despliegue inicial de la metafísica, conserve la auténtica combinación de base y al mismo tiempo lo haga florecer progresivamente[5]».

Si por esta «auténtica combinación de base» comprendemos la metafísica de la causalidad, entonces la transmutación de los esquemas de pensamiento es magníficamente hecha explícita en Duns Scoto. Es que en la visión de esta metafísica el orden esencial aparece como un orden

---

[1] Wm 353 / Q II 245.

[2] Exodo 3, 14: «Yo soy el que soy».

[3] Sobre la incognoscibilidad de Dios en tanto que sustancia, en Duns Scoto, ver los textos citados por Gilson, *op. cit.*, p. 218 — 243.

[4] La reificación del origen comienza con la ecuación entre *arché* y *ousia*, véase supra, p. 133, n. 6.

[5] N II 410 / N ii 330. Estas notas las hace Heidegger a propósito de la traducción de *energeia* por *actualitas*; ellas se aplican al conjunto de la metafísica medieval basada sobre el análisis causal del movimiento.

hecho de causas — causas segundas relacionadas, más o menos cerca, con la causa primera que es el principio, y recibiendo de él sus carácteres de causa. Duns Scoto dipone aquí de un término revelador: *primitas*, primacía. Este término lo introduce en el contexto de la reducción de los diferentes tipos de causas a la primera naturaleza de donde emanan, igual que lo «productible» emana de lo «productivo». Mientras que el principio es productivo sin ser él mismo producto, las causas son *posterius effectivae*: a la vez producidas por el y productivas de efectos más distantes que él. «La triple primacía en el triple orden esencial —de eficacia, de finalidad y de eminencia— inhiere en una sola y misma naturaleza actualmente existente[1]». De la productibilidad de las cosas, el espíritu pasa así a la idea de productividad; después, de la multiplicidad de lo que es productivo, es decir, de las causas diversas, a la unicidad de un productivo por excelencia. Desde el punto de partida aristotélico —todo lo que es movido lo es, o por sí mismo o por otro— Duns Scoto concluye en un primero que es no solamente motor sino causa *omnimoda*. El orden esencial reúne dos tipos de causa: la «causa por sí» y las «causas esencialmente ordenadas». El principio es tal que tiene el primado en el orden causal. He aquí por qué Duns Scoto debe hablar de *primitas* respecto de su comprensión del origen. El principio tiene primacía porque su causalidad es el nervio, por así decir, de todo lo que es capaz de funcionar como causa. La transmutación de la metafísica de las causas, que Duns Scoto lleva a cabo, permanece así en el interior de la región fenomenológica de los entes disponibles; más aún, al identificar el origen con lo más productivamente presente, la metafísica se instala en esta región más resueltamente que nunca[2]. Del origen como *arché* en la traída a la presencia constante, al origen como *principium* en el orden de lo constantemente presente, la ausencia desaparece del pensamiento. Al menos Aristóteles, si no pensaba la ausencia como *Lethé*[3], pensaba la

[1] Scoto, *Tractatus de Primo Principio*, *op. cit.*, III, 40. La expresión *actu existens*, en cuanto que significa el *primum effectivum*, la causa más eficaz, ilustra la transmutación de la *energeia*, «presencia en tanto que obra», en *actualitas*, «omni-presencia» de la causa suprema (N II 416 / N ii 334).

[2] El «elemento de construcción» que indica mejor esta continuidad entre la ontofísica aristotélica y la onto-teología scotista y medieval, elemento que Heidegger desde el comienzo parece haber comprendido como lo que da unidad a la metafísica, es el papel principal jugado por las cuatro causas (FSch 267 / TCS 155).

[3] GA 55 365, cf. Hw 324 / Chm 286.

ausencia del *eidos* en el devenir. Era incluso la esencia del devenir: llevar un *eidos* ausente a hacerse presente siguiendo «el número del movimiento según lo anterior y lo posterior[1]». El olvido de la ausencia y el olvido del tiempo en la metafísica del orden muestran, con toda la deseable claridad, lo que la comprensión medieval del origen desdeña y retiene en relación con la comprensión griega: desdeña el comienzo en provecho del puro mando; pierde de vista el origen como *incipit*, como incoacción, para fijar con su mirada especulativa el origen como puro *regnat*, como reino y dominación de un «príncipe» — Duns Scoto dice «su majestad».

Es que la localidad en que el origen puede mostrarse como comienzo y mando, la fabricación humana, ha perdido su papel paradigmático en la constitución del saber. Se le ha superpuesto otra localidad y le ha relegado a ser secundario, derivado justamente: el dominio a partir del cual los medievales comprenden el origen no es ya el devenir físico sino la *gubernatio mundi*, el gobierno que un ser supremo ejerce sobre todas las cosas.

Por tanto, lo que importa aprehender es cómo en una representación de un Primero, la idea de un *primum* o de un *princeps* (el Pantocrator en los cristianos, o el «puma» en los incas) se enlaza con la idea de *principium* (la metafísica de la relación en Duns Scoto, el sistema decimal en los incas); cómo de la jerarquía de los seres pasamos, sin ruptura aparente, a la jerarquía de las proposiciones; cómo al final de la época latina el origen puede aparecer, no ya ante todo como ser supremo, sino como proposición suprema; cómo, por decirlo todo, el paso de Duns Scoto a Leibniz no hace sino ilustrar el doble contenido fenoménico del origen entendido como principio: reino de un ente soberano y reino de una verdad evidente.

[1] Esta reducción de *arché* al reino, como resulta del «olvido» del tiempo y de la ausencia, indica, a ojos de Heidegger, que sólo una única región de fenómenos sigue ofreciéndose al pensamiento: la región de los entes presentes del que la disponibilidad constante es afirmada expresamente por la noción de actualidad. De la actividad del artesano, la comprensión del origen se desliza a la actualidad del Creador (Hw 342 / Chm 302; N II 410-420 / N ii 330-337).

§ 16. *Del principio de las proposiciones al principio epocal*

«Que el hombre se mantenga y se mueva a partir del principio de razón, es cosa que le viene al espíritu sólo tardíamente[1]».

El nuevo cambio, cuando el orden esencial, dominado por un *primum*, se mueve hacia un orden lógico dominado por un *principium*, se refleja más claramente en la *Monadología* de Leibniz[2]. A partir de aquí, hablar de un principio ya no es establecer su discurso en la observación de una trayectoria cinética ni en la obediencia a una transmisión religiosa; es establecerlo en el dominio en que el conocimiento humano se convierte en el principal problema, o en el principial. No quiere decir que, para Aristóteles o los medievales, el conocimiento no haya constituido un problema. Entretanto, notemos la manera en que tradicionalmente el conocimiento deviene para sí mismo cuestión y el desplazamiento de los campos paradigmáticos se mostrará con toda nitidez: en Aristóteles, se convierte en problemático en tanto que el saber-hacer, la *techné*, «acusa» (*kategorein*) los rasgos visibles de un ente presente; desde Leibniz, en cambio, el conocimiento se convierte en problema tras un examen de los juicios y de sus formas[3]. La región ejemplar de donde emanan las intuiciones directrices de la filosofía —la física en Aristóteles, la religión en los medievales— se convierte para Leibniz, y después de él, en la lógica. Desde entonces, los principios son puestos por el espíritu. Un principio es el punto de partida, el origen, de un razonamiento: «sentado esto», es decir, admitido un principio, otras verdades se imponen al espíritu por vía de consecuencia. La subjetividad moderna «pone» principios y por ahí hace el fundamento. La fenomenología de los cambios de la historia es capaz de describir el *horizonte* de este repliegue del sujeto sobre sí mismo[4].

---

[1] SvG 14 / PR 44.

[2] Seguiré la edición de Émile Boutroux, Paris, reed. 1968.

[3] Comentando el fragmento de *Física* II, 1; 192 b 16, Heidegger opone el sentido preterminológico de las categorías en Aristóteles, a su sentido proposicional. Según este último sentido, ellas «deberán» ser deducidas, en Kant, a partir de juicios (Wm 320 — 323 / Q II 195-201).

[4] No tendremos que perseguir las dos líneas maestras con las que Heidegger interpreta a Leibniz, a saber, la comprensión del ser como voluntad (N 145 y 68 sig

A Leibniz le parece bien establecer que el mundo, tal como existe, tiene su origen en Dios. ¿Pero cómo se garantiza el espíritu la función principial de este primero? Dios es la razón suficiente de este mundo, su *ratio* explicativa[1]. Materialmente, la monadología, así como la ontoteología medieval, siguen siendo teocéntricas; pero formalmente está centrada en un orden distinto que el de las esencias. Leibniz dice claramente que sin el *principium magnum*, sin el principio de razón suficiente, no podríamos jamás demostrar la existencia de Dios. A la cuestión: «¿Qué es el origen?» no hemos respondido aún de manera exhaustiva si sólo hemos designado el *ens originarium*. Podríamos decir, ciertamente, que el principio de razón suficiente es primero en el orden del descubrimiento, pero Dios sigue siendo primero en el orden del fundamento o de lo posible; dicho de otro modo, que Dios realice supremamente este principio que, en tanto que Dios viviente, es ese principio, que no es sino la formulación abstracta de lo que él es concretamente. Pero eso sería decir poco. Sería faltar al dominio que tiene prioridad para los modernos, el dominio de las proposiciones y de su legitimidad. El principio de razón suficiente domina, en cierto sentido, a Dios mismo[2]. El origen, tal como es comprendido por Leibniz, es un enunciado, una ley articulada en palabras, una aserción. Leibniz dice también: un «axioma[3]».

/ N i 39 sig. Y 58 sig.; N II 342 / N ii 275; VA 114 / EC 132; Hw 226 y 256 / Chm 201 y 227) y la cuestión: «Por qué hay algo y no nada?» (Wm 210 / Q I 44; N II 347 y 446 / N ii 279 y 357).

[1] «La última razón de las cosas debe estar en una sustancia necesaria, en la cual el detalle de los cambios no sea más que eminentemente, como en la fuente: y es lo que denominamos Dios», Leibniz, *Monadología*, § 38, *op. cit.*, p. 161 sig., (cf. SvG 53 y 55 / PR 87 y 90).

[2] La expresión es de Boutroux, *Monadología, op. cit.*, p. 84.

[3] Hablando de axioma, Leibniz cree permanecer fiel a Aristóteles. Pues bien, si en los *Tópicos* (VII, 1; 155 b 29 sig. y 159 a 3) este término designa una opinión de la cual parte la discusión, una suposición de partida que puede, eventualmente, ser falsa, en los *Analíticos Segundos* (I, 2; 71 b 20) al contrario, parece designar más generalmente un contenido de pensamiento verdadero, inmediato, evidente y que, por este hecho, funda las proposiciones de una prueba. Los axiomas son *koinai doxai*, convicciones comunes a todos los hombres o a todas las ciencias, *Metafísica, III, 2; 996 b 28*, o bien, *koinai ennoiai* (SvG 33 / PR 66). Para Leibniz, finalmente, el axioma es una proposición, un «aforismo» o una «máxima» y no un contenido general del pensamiento. Que Leibniz se reclame de Aristóteles «no está justificado», dice Heidegger (Wm 26 / Q I 94, cf. N II 159 / N ii 129).

Si la región fenoménica paradigmática es, para Leibniz, la de los principios que ordenan las verdades, es que se ha dado un desplazamiento al final de la edad latina y al comienzo de la edad moderna. El origen ha mutado del campo de las causas «esenciales» al campo de las causas que regulan la representación. El principio enuncia la manera en que las cosas se hacen presentes al espíritu: es una ley, la ley mayor, a la cual debe obedecer toda cosa extensa para comparecer ante la cosa pensante. Una proposición es indubitable si ella da razón de lo que enuncia, es decir, si lo «rinde» presente correctamente al sujeto representante. El principio de razón es, pues, una ley para establecer pruebas (*ratiotinationes*[1]). Una deducción lógica está bien hecha si puede suministrar (*reddere*) el fundamento de lo que ella enuncia. Y el último fundamento lógico, más allá del cual el espíritu no puede remontar es, por un lado, el principio de razón, y por otro, el principio de no contradicción. Estos dos principios garantizan todo el saber. Vemos la sobredeterminación del concepto de origen. *Arché*, en Aristóteles, era una noción generalmente fisicista y más específicamente cinética. Designaba la causa material, o el conjunto de causas en tanto que fundan el movimiento y lo hacen inteligible. *Arché* era un concepto de «técnicos», mientras que *principium* es, ante todo, un concepto de lógicos. Aristóteles, para dar cuenta de un hecho, interroga las leyes de su «génesis»; Leibniz interroga las leyes de su representación por el espíritu. El concepto de principio ha podido recibir este nuevo sentido solamente —tras dos milenios de incubación, como dice Heidegger[2]— en la medida en que, previamente, el conjunto de los entes ha sido objetivado frente al hombre espectador. Cuando el mundo se convierte en espectáculo, la ley del devenir se transforma en ley de la representación. Y el principio supremo quiere que todo lo representable tenga su fundamento en la subjetividad humana. Está indicado en el verbo *reddere*: «rendir» razón y saber al sujeto cognoscente[3].

[1] Citado SvG 44 / PR 79.

[2] SvG 15, 96 sig., 192 / PR 46. 135 sig., 249.

[3] Esta reedición pone en obra distintas modalidades del *Grund* (fundamento): sólo es comprensible a la luz de la *Grundfrage* (cuestión fundamental) que es la cuestión del ser; ella indica la *Grundstellung* (posición fundamental) del hombre moderno; y aparece en el *Hintergrund* (fondo) de la diferencia ontológica y en el contexto de la *Grundlehre* (doctrina fundamental) de la comprensión epocal del ser. Así la *Grundlichkeit* (el trayecto que va al fondo) de Heidegger conduce más allá del *Satz vom Grund*, principio de razón, tal como fue comprendido por Leibniz.

El curso de lo que ha sido considerado como primero, desde Aristóteles a los modernos, parece haber sido marcado por puntuaciones mayores poco numerosas: sustancia sensible, sustancia divina, sujeto humano. Pero cada una de estas puntuaciones epocales (la expresión es por otra parte tautológica) establece un Primero en que la *primitas* exhibe trazos complejos: precede todo razonamiento, porque de no ser así no podría fundarlos; se ha puesto a sí mismo, si no sería un derivado de una posición más primitiva; y se sostiene por debajo de los entes, si no éstos no serían sus derivados. La imposibilidad para el pensamiento principial de una regresión infinita conduce la búsqueda a una figura, cual sea ésta, del *hypokeimenon*. Es el «engendro», precisamente, el que reúne esas tres características, de estar por adelantado en posición (*das schon Vorliegende*), de ser por auto-posición (*von sich her*), y de servir de suposición (*unter-und zugrunde liegen*). Esos trazos del *hypokeimenon*, literalmente traducido por *subiectum*, describen cómo, a través de las tres épocas, el origen ha sido concebido como pre-su-posición[1]. En contra de la proliferación de significaciones del «primero a partir de lo cual», para el análisis deconstructor la búsqueda de principios resulta ser siempre la búsqueda de referente óntico último. Con Aristóteles, esta búsqueda se volvió hacia las cosas de la naturaleza «movidas por sí mismas» (si bien comprendidas a partir de los artefactos, de las cosas «movidas por otro»); con Duns Scoto se ha vuelto hacia Dios; con Descartes y Leibniz se vuelve hacia la última de las tres grandes regiones de entes, mundo, Dios. hombre, y así agota sus fuentes. Bajo la mirada de la fenomenología de los cambios de la historia, el hombre es el último campo genético, el último *Ursprungsfeld*[2] posible en el que el origen se deja aprehender como presuposición.

¿Qué ocurre precisamente cuando Leibniz formula su «gran principio»? Pensar, para Leibniz, es formar proposiciones sobre las verdades, sean éstas necesarias o sólo de hecho. Estas proposiciones requieren ser fundadas y lo primero en el orden del fundamento será una regla para la conducción del espíritu: la regla según la cual de dos proposiciones contradictorias, una debe ser verdadera y la otra falsa, y la regla según la cual podemos dar razón de toda proposición que remita un objeto a otro

[1] N II 141 / N ii 115.

[2] La expresión se halla ya en KPM 20 / Kpm 82, donde designa la finitud en un sentido aún no-histórico.

distinto de él[1]. Que la primera de estas reglas se subordine a la segunda constituye el descubrimiento principial de Leibniz. Una proposición no está aún legitimada cuando mostramos que no implica una contradicción. La razón suficiente de un enunciado sólo es suministrada cuando se establece «por qué es así y no de otro modo[2]».

Leibniz se aleja de Aristóteles, no solamente por el hecho de que la presuposición, para él, sea de orden lógico; y no solamente porque, además, el principio esté articulado en un «aforismo» o en una «máxima[3]»; se aleja también en la comprensión de la misma lógica, que cambia de naturaleza[4]. Deviene, dice Heidegger, «exposición de la arquitectura formal del pensamiento y de institución de sus reglas[5]». Es decir, se convierte en lógica transcendental. En cuaanto tal, es ya otra cosa que no un análisis puro de los procedimientos del conocimiento. Se halla investida por las tareas que antes incumbían a la filosofía primera. El principio lógico de razón suficiente debe, en consecuencia, ser entendido en otra «clave[6]»: no ya como una regla en vista de la disposición correcta de las proposiciones, sino como reino con vistas al emplazamiento de las cosas en la representación. Es entonces un *principium* en sentido fuerte, ontológico — en tanto que y aunque este principio, que manda explícitamente sobre el principio de contradicción, es comandado él mismo implícitamente por otro, el de la subjetividad donante de ser objetivo. «El Yo, en tanto que "Yo pienso", es el fundamento sobre el cual reposan toda certeza y toda verdad[7]». Los principios de contradicción y de

---

[1] Los parágrafos 31 y 32 de la *Monadología* tratan del principio de contradicción y del principio de razón suficiente, respectivamente, *op. cit.*, p. 157.

[2] *Ibid.*, p. 158.

[3] Véase supra. p. 161, n. 3.

[4] La lógica de Leibniz, dice Heidegger, no es «parecida» a la de Aristóteles pero pertenece al «mismo» modo de pensar según el *logos*, el modo «onto-teo-lógico» inaugurado por Platón (WhD 103 / QP 161 y ID 68 / Q I 304 sig.). La diferencia en el seno de esta identidad proviene de la nueva disposición del *on* con el *theos* y el *logos*. Hay que recordar esta economía del ser, del Dios y de la palabra al leer los textos paralelos de Aristóteles citados por Boutroux, *op. cit.*, p. 158.

[5] EiM 92 / IM 129, cf. Wm 25 / Q I 92.

[6] SvG 75 / PR 111.

[7] FD 82 / QCh 116, cf. N II 24 sig. Y 298 / N ii 23 y 239.

razón suficiente están maquillados, en Leibniz, por el *Ichsatz*, el principio del *ego* transcendental[1].

Que sea el *eidos*, Dios, o el sujeto lo que es primero en el orden de las presuposiciones, el origen siempre es apriorético (*vorherig*) y siempre hace posible (*ermöglichend*). Pero incluso en el seno de la metafísica, nunca ha sido reificado[2], no siempre identificado a una *res* priviliegiada entre otras. Cuando la *energeia* aristotélica deviene *actualitas* divina en el medievo, después *vis* subjetiva en Leibniz[3], lo que es *a priori* y hace a todo lo demás posible se convierte en una donación, un ente. El endurecimiento último en esta concreción vendrá, a ojos de Heidegger, con la tecnología contemporánea. Entonces los objetos habrán definitivamente tomado el poder y su mandato habrá deglutido la posibilidad misma de un comienzo. La ilusión de permanencia vuelve impensable la temporalidad contenida en el sentido primitivo de *archein*.

Pero esta historia —que después de todo, relata a su modo «cómo el "mundo verdadero" acaba por devenir fábula[4]»— nos enseña mucho sobre la humanización del origen: en obra desde el momento en que Aristóteles se volvió hacia la *techné* humana, triunfa cuando Leibniz declara la *percepción* unificadora de lo múltiple. «El estado pasajero que envuelve y representa una multitud en la unidad o en la sustancia simple no es otra cosa que lo que denominamos Percepción[5]». He aquí cómo

---

[1] FD 84 / QCh 118. El *logos* se convierte, en Leibniz, en «la actividad del sujeto» (US 249 / AP 235). La deducción del principio de razón a partir de la verdad proposicional indica «una idea determinada del ser en general», a saber, que la «esencia de la subjetividad del *subiectum* es comprendida en el sentido monadológico» (Wm 32 / Q I 102).

[2] En los textos que tratan del olvido del ser, Heidegger tiende a oponer el «pensamiento auténtico», «*das eigentliche Denken*», al «pensamiento cotidiano», «*das gewohnliche Denken*», igual que opone el pensamiento pre—metafísico al metafísico. La reificación es entonces una marca epocal. En ciertos textos sobre los presocráticos, no obstante, la reificación precede la torna hacia la metafísica. Entonces, los dos modos de pensar se distinguen como el de la opinión común, de los *polloi*, se distingue del «pensamiento del pensador», en concreto, Heráclito (por ejemplo GA 55 146).

[3] N II 238 y 474 / N ii 189 y 382.

[4] Nietzsche, «*El crepúsculo de los ídolos*», *in Werke, op. cit.*, t. II, p. 963 (cf. N I 233-242 / N i 183-190).

[5] Leibniz, *Monadología*, § 14, *op. cit.*, p. 146 sig. La «percepción» moderna, obser-

reina el sujeto: al percibir, al efectuar lo Uno gracias a actos reflexivos, al reducir lo múltiple a sustancias simples. Leibniz lo dice sin ambages: lo múltiple recibe su ser de la razón. «Pensando en nosotros, pensamos el ser[1]». ¿Cómo no ver la ruptura con la lógica tradicional? ¿Cómo no ver que la percepción es la representación en tanto que traída de lo múltiple ante la razón unificadora, legisladora, donadora del ser? Estamos lejos del principio de razón en cuanto enunciado primero. Por los actos reflexivos, por la «conciencia», el sujeto se hace origen del ser objetivo. «El "fundamento" y el "*principium*" son ahora el *subiectum* en el sentido de la representación representándose a sí misma[2]». La representación es donación de ser tomando el relevo de la creación *ex nihilo*: el ser del ente, o la sustancialidad de la sustancia, está contenido en la eficacia de la representación[3]. El principio según el cual todos los objetos, para ser, deben «rendir» razón al sujeto no quiere decir solamente que las cosas están referidas a sí, ni que esta referencia abra el dominio en que ellas puedan aparecer: la referencia al sujeto hace aún del principio de razón, «en cuanto proposición fundamental del conocimiento, el principio de todo lo que *es*[4]». Con apariencia lógica, el principio enuncia el hecho fundamental de «la metafísica en la edad moderna[5]», a saber, que el ente está constituido como objetivo por la percepción en tanto que posición[6]. La consecuencia para la comprensión del origen es patente: el principio de la modernidad es antropomórfico[7], y de golpe, el *principium* lógico resulta ser un principio epocal.

El ser fenoménico es estar dado presente al espíritu, presentado en

---

va Heidegger, no debe ser comprendida como receptividad, sino como *co-agitatio*, «ataque», *Angriff* (Hw 100 / Chm 97) Véase a continuación, § 46.

[1] Leibniz, *Monadología*, § 30, *op. cit.*, p. 155.

[2] N II 167 / N ii 135.

[3] N II 439 / N ii 352. Heidegger cita dos textos de Leibniz: «Digo que la sustancia es actualizada por una Entelequia a falta de la cual ningún principio de unidad verdadero sería en ella», es decir, en esa sustancia. Y: la unidad del ser no sustancial es «a partir de la cogitación».

[4] SvG 47 / PR 82.

[5] SvG 65 / PR 100.

[6] VA 234 / EC 282.

[7] N II 452 / N ii 362, Hw 82 / Chm 81.

vista del *ego* representante, puesto frente a él[1]. He aquí a donde conduce el cambio de tonalidad, la escucha del principio de razón bajo «otra» clave musical. Conduce también al «otro» pensamiento, el de los cambios de la historia o el de las épocas dominadas por un principio óntico «dando cada vez la medida[2]».

Primeramente, el origen aparece en la *Monadología* como una regla lógica. Ese fue nuestro punto de partida. Después, el origen pareció desplazarse hacia la subjetividad del *ego* cognoscente. Finalmente, parece que hay que buscarlo más bien en lo que Leibniz denomina la percepción y que Heidegger comprende como el contenido mismo del *rationem reddere*: rendir razón es rendir una cosa extensa presente una segunda vez, a saber, al *ego*. Para comprender lo que es el principio epocal de la modernidad parece, pues, que debamos sostener unidos la esencia original de la lógica proposicional, la de la subjetividad transcendental y la de la representación donante de ser. Pero es claro que no constituyen sino tres aspectos de una misma instauración original por la cual, al comienzo de la modernidad, el *principium* se halla remitido al hombre. El *lugar* de competencia del origen así comprendido es la región de los entes lógicos; la *localidad* de ese lugar, el ser de esos entes, es la subjetividad; y la *fundación* por la cual los entes lógicos, en adelante tenidos por paradigmáticos, están anclados en su ser, el método de fundarlos, es la representación. Así, la deconstrucción fenomenológica da a entender cómo, para Leibniz, todos los pensamientos y acciones del alma le vienen de su propio fondo. Comprender la búsqueda de leyes evidentes, de donde nacen y se rigen los enunciados como algo idéntico, por un lado, a la búsqueda del fundamento subjetivo que comienza y manda sobre los objetos y, por otro lado, a la representación en tanto que método, he aquí lo que sería comprender fenomenológicamente el origen bajo su rostro moderno. Una proposición indubitable no puede hacer función de principio más que en la medida en que ella asienta sus representaciones en el sujeto pensante: proposición y sujeto son primeros porque para el hombre moderno *archein* es representar. Un principio es siempre lo que es «captado» antes que toda otra cosa. El sujeto se «capta» a sí mismo antes que los objetos a los cuales sirve como fundamento inquebranta-

[1] SvG 45 / PR 79.

[2] N II 421 / N ii 338.

ble («sujeto» como traducción de *hypokeimenon*), y «capta» cierta verdad proposicional (el principio de razón) antes de las derivadas a las cuales esta verdad suministra así la premisa[1]. Pero esta captación misma es la representación.

Sabemos ahora dónde encontrar algo así como los principios en el sentido de la lógica leibniziana[2]: en la representación. Y sabemos más aún sobre el origen en tanto que principio. La representación es una figura histórica entre otras, localidad en la que el pensamiento recoge sus paradigmas. Ni para los griegos, ni para los medievales la verdad estaba en la subjetividad en tanto que escena en la que los objetos vienen a hacerse presentes. Antes de la edad moderna, la verdad era asunto de un juicio adecuado, fundado sobre una comprensión técnica de la naturaleza en Aristóteles, y sobre su comprensión creacionista en los medievales. Como fundamento epocal de la metafísica de la representación, el concepto de principio es moderno[3]. Verdad primera para la representación y fundamento último para una época: he aquí las dos «claves» según las cuales conviene comprender el principio de razón[4].

En cuanto principio epocal, forma parte de la continuación de establecimientos sucesivos con los cuales nuevos campos de inteligibilidad surgieron bruscamente e imprevisiblemente desde los comienzos de nuestra historia. Sabemos que esos campos no se dejan deducir los unos de los otros, no se dejan integrar en un desarrollo rectilíneo[5]. No obs-

[1] Los principios son denominados por Leibniz verdades necesarias, distintas de las verdades contingentes; no obstante, en sentido estricto no son verdades sino los que las rigen. Así, el principio de razon se desdobla en un principio aplicable a las verdades necesarias, provenientes de las ideas innatas, y otro principio aplicable a las de procedencia de la sensibilidad. La lectura que hace Heidegger del principio de razón confunde, parece, esta distinción entre los principios y verdades puesto que tiende a mostrar que el principio de razón suficiente es justamente, para nuestra era, la verdad primera.

[2] Véanse las líneas citadas antes en exergo, p. 148, n. 1.

[3] La verdad como representación constituye la última reducción impuesta a la verdad como adecuación del juicio, esta, habiendo reducido ya la *homoiosis* platónica, la asimilación al Bien por el «buen vivir».

[4] Según la primera «clave», Heidegger acentúa: «*nihil* est *sine* ratione», según la segunda: «nihil *est* sine *ratione*» (SvG 75 / PR 111).

[5] SvG 154 / PR 201.

tante, los trazos característicos de esta historia siguen siendo los mismos: desde los presocráticos, cada una de las palabras directrices de la filosofía ha tenido una descendencia en la cual apenas se reconoce. Así, el *logos* de Heráclito[1] sigue vivo, si bien encubierto en la «cogitación» moderna[2]; la *physis*[3], en la «cosa extensa» moderna; la *alétheia*[4], en la «percepción» moderna[5]; el hombre como *metron*, medida, en la subjetividad moderna[6]. Bajo las diferencias epocales es posible ver una identidad. «Solamente que esto idéntico, lo vemos difícilmente en su propio trazo y raramente en su plenitud[7]».

Hablar de un principio epocal es hablar de una doble reserva o retención: por un lado, con cada «alto» o *époché*, el principio de una economía provisional se reserva en el orden que instaura; por otro lado, pertenece a la esencia de la presencia el reservarse. El primer modo de rechazo es histórico; así, en la edad moderna, la representación no aparece como tal, si bien es ella la que fragua la venida — el método — por la cual todo lo que es presente puede entrar en nuestra economía. El segundo es ahistórico; la entrada en presencia como tal no puede leerse más que indirectamente en el orden de las cosas presentes. «Época no quiere decir aquí un intervalo de tiempo en el curso de lo que sucede, sino el rasgo fundamental del envío: la retención, en cada caso, gracias a la cual lo que hay puede ser percibido[8]». El surgimiento de un principio epocal no es otra cosa que la llegada de la economía concreta de una edad metafísica, pero la economía en la que nos hallamos no se deja considerar, aun cuando demanda ser observada. Un principio epocal se manifiesta a modo de una dirección, de una requisición. Requiere una comunidad de hombres con miras a un modo de pensar y de acción finita.

---

[1] Que Heidegger traduce: «*Versammlung*», coligación (VA 210 / EC 253).

[2] «*Cogitare*» en el sentido de *co-agitare*, «forzar junto» (Hw 100 / Chm 97).

[3] Que Heidegger traduce: «*Aufgehen*», eclosión (VA 271 / EC 327).

[4] Que Heidegger traduce: «*Entbergung*», salir de lo oculto, desvelar (VA 258 / EC 312).

[5] Hw 100 / Chm 96.

[6] Hw 98 / Chm 94.

[7] SvG 153 / PR 200.

[8] SD 9 / Q IV 24.

El origen de lo político ha sido siempre un tal principio. Así, el origen hace de nuestro siglo XX, «una época de la historia de la humanidad marcada por el átomo[1]». El orden concreto de lo que denominamos edad atómica es la respuesta manifiesta al reclamo oculto del principio del que nace y es regida esta edad, como la jerarquía de las esencias y la subordinación de las verdades a las proposiciones primeras fueron las respuestas manifiestas al principio que regía la Edad Media y el de la Edad Moderna[2]. Así, puesto en razón —divina primero, humana después— el origen repudió el tiempo.

---

[1] SvG 58 / PR 93. Que denominemos nuestra era desde una fuente de energía indica, una vez más, cómo lo disponible y su «presencia opresiva» (*Andrang*) determinan exclusivamente el pensamiento.

[2] La noción de principio no designa aquí un en-sí que se realizaría a medida del trascurso de los siglos, ficción que Marx criticó pertinentemente a los idealistas: «Aceptemos ahora con el Señor Proudhon que la historia real, según la secuencia temporal, sea la continuación histórica en la cual las ideas, las categorías, los principios se han revelado. Cada principio tuvo su siglo en el cual fue desvelado. El principio de autoridad, por ejemplo, tuvo el siglo once, así como el principio del individualismo tuvo el siglo dieciocho. Por consiguiente, el siglo pertenecía al principio y no el principio al siglo. En otras palabras: el principio hace la historia y no la historia el principio. Si nos preguntamos, en fin, para salvar los principios y la historia, por qué tal principio se ha revelado en el siglo once o en el siglo dieciocho y no en otro, nos vemos constreñidos necesariamente a examinar en detalle cómo eran los hombres del once y del dieciocho, cuales eran, en cada caso, sus necesidades, sus fuerzas productivas, los modos de producción [...] ¿Escrutar todas estas cuestiones no es examinar la historia real y profana de los hombres de cada siglo [...] y retornar al punto de partida real? Hemos dejado caer los principios eternos de los que habíamos partido», Karl Marx, *Das elend der Philosophie, in Frühe Schriften*, t. II, H-J. Lieber & P. Furth (ed.), Darmstadt, 1975, p. 750. Véase la acusación parecida contra Max Stirner, *Deutsche Ideologie, ibid.*, p. 289, en donde Marx «invierte» el idealismo: «Mejor a la inversa: la vida ha creado el principio». Este «vuelco de la metafísica, ya cumplido por Marx» (SD 63 / Q IV 115), deja intacto, no obstante, la búsqueda metafísica de las causas: Marx se vuelve contra el idealismo al revertir la relación causal entre los principios y sus siglos. Las necesidades, las fuerzas productivas, los modos de producción, en breve, la vida causa y «crea», dice él, los principios, en lugar de que estos creen las formas epocales de la vida. Es claro que toda esta problemática de la determinación, en última instancia, ya sea por un en- sí, «ideas, categorías, principios», ya por las condiciones materiales, *cae* desde el momento en que nos contentemos con trazar fenomenológicamente los *arreglos* internos de las épocas en lugar de buscar las causas ónticas. La noción fenomenológica del principio epocal no designa una causa, sino el ente más presente, el más desvelado, en un campo aletheológico dado.

Es sobre este repudio secular sobre lo que Heidegger pretende volver, entendiendo la diferencia ontológica como una diferencia temporal.

3
Anfang y *Ursprung*: la diferencia temporal

§ *17. El vocabulario*

> «Originariamente (*ursprünglich*) e inicialmente (*anfänglich*), la palabra reúne, desvelándolo, lo no velado en tanto que tal. Por eso el reunir por el decir es el *legein* por excelencia; también es el porqué desde al alba, *legein*, "reunir", significa al mismo tiempo "decir". Si bien de manera fundamentalmente distinta, en el origen (*ursprünglich*) —y en el comienzo (*be-ginnlich*)— el pensamiento y la poesía son lo mismo: la traída del ser a la palabra, reuniéndose en la palabra[142]».

Decir *Anfang* o *Ursprung* en lugar de *archê* o *principium*, es abolir los esquemas de mando y reino que acompañan las representaciones griega clásica y latina del origen.

Toda la obra de Heidegger puede leerse como una búsqueda del origen. Sin embargo no puede leerse como búsqueda de *fons et origo*, de una fuente primera de todas las cosas. La palabra *Ursprung* (literalmente «brote primitivo») vuelve en cada etapa de su itinerario. Al final, designa el rasgo pertinente del «acontecimiento»: no «hechos varios» o «hechos señalados» (esto, el *Ereignis* no lo significa nunca), sino «advenimiento», venida a la presencia. Puesto que esta venida es el fenómeno que Heidegger procura aprehender en tanto que «ser», no será de extrañar que su vocabulario en esta materia sea tan complejo. Importa, pues, en primer lugar, clarificar los contornos de significa-

[1] GA 55 370.

ción entre «origen» (*Ursprung*), «inicio» (*Anfang*), y «comienzo» (*Beginn*). Este tercer término acabará por cubrir un campo semántico propio demasiado restringido.

En las líneas citadas más arriba, Heidegger parece decirlo claro: hay un sentido prelingüístico de *legein* y un sentido más estrictamente lingüístico. En sentido prelingüístico, la palabra no se distingue esencialmente de otras actividades por las cuales el hombre «reúne» algo (por ejemplo, leña para hacer fuego, o bien armas o armaduras después de la batalla). La reunión es entonces el sentido *originario* de la palabra. Y he aquí el primer deslizamiento aparente: la reunión es también el sentido *inicial* de la palabra. «Originariamente e inicialmente, la palabra reúne». Después, siempre con claridad, Heidegger parece explicar por qué la significación lingüística de *legein* lo ha llevado, de todas formas, desde una edad muy temprana (¿Homero?) a la significación más amplia. ¿Qué es lo que constituye el privilegio del decir? Justamente la relación con el ser. Poetas y pensadores llevan el ser a la palabra, y ello desde el inicio (¿de Grecia?). Segundo deslizamiento aparente: poesía y pensamiento son la misma cosa en el *origen* y en el *comienzo*. No es fácil ordenar en Heidegger estas relaciones entre inicio, comienzo y origen. La tarea es, sin embargo, crucial si el actuar — la vida — debe ser desimplicada de los esquemas teleocráticos así como de los esquemas principiales; si, bajo el *arché* y el *principium*, la deconstrucción debe liberar un origen más rebelde al mando y a la dominación; y si la cuestión del actuar se reduce, a fin de cuentas, a la cuestión de saber reconocer ese origen. Origen post-metafísico que es designado en el mejor de los casos por *verbos: beginnen, anfangen, springen*. Los principios, ellos, portando *nombres*, puesto que, como hemos visto durante la edad metafísica, «el ser recibe su impronta esencial de *un ente* que da cada vez la medida[1]». Hay aquí que intentar aprehender de cerca las significaciones de los tres términos derivados de estos verbos. Después (§ 18 y 19) se trataría de mostrar de qué manera la presencia, entendida como acontecimiento, es indisociable de los cambios de la historia; o dicho de otro modo, cómo lo originario *difiere* de lo original; o incluso cómo «el pensamiento del ser» no puede dispensarse de la deconstrucción. En todo esto, mi propósito último sigue siendo el de comprender lo que sería el actuar liberado de principios epocales.

[1] N II 421 / N ii 338 (subrayado mío).

1. La significación de los tres términos en el texto que estamos leyendo no está clara. ¿Se confunde el origen con el inicio (de la civilización)? ¿Y este inicio no se cuenta en siglos (veinticinco, más o menos) de distancia? O a la inversa, ¿el origen no caerá bajo la ley de la distancia temporal? ¿Lo originario es contemporáneo de nosotros, en nosotros, alrededor de nosotros, o bien es contemporáneo de los poetas y de los pensadores «en la aurora»? ¿Y el comienzo? ¿Noción histórica? ¿Noción existencial, quizás, u ontológica?

El término más cómodo de discernir es *Beginn*, comienzo. En Heidegger designa casi siempre el nacimiento de la metafísica en Platón y Aristóteles[1]. No obstante, Heidegger habla también del «comienzo único e incomparable del pensamiento occidental» entendiendo por ello «el pensamiento premetafísico[2]». Con toda evidencia, la idea directriz es la de un momento en que se erige una nueva edad, momento matinal porque incoativo. Así, nuestra propia era constituye también un comienzo. Con la torna, en efecto, el ser «ha comenzado (*begonnen*) a volver a su verdad. El ser vuelve silenciosamente [...] con el fin de dar a los humanos los rudimentos (*beginnlich*) de la única dignidad[3]». Reconocemos los tres grandes momentos inaugurales en la historia de la presencia según Heidegger: el alba premetafísica, el viraje fundador de la metafísica y la transición, hoy posible, hacia una edad postmetafísica.

Ocurre que por *Beginn*, comienzo, Heidegger quiere decir aún otra cosa. Dice, por ejemplo: «El que haya pensado se compromete (*beginnt*)

[1] Por ejemplo GA 55 78. En sus observaciones sobre *Beginn, Anfang y Ursprung*, sigo sobre todo el curso de 1943, «El comienzo del pensamiento occidental», en que el tema es precisamente la delimitación de sus términos. «En lugar del título de este curso, "El inicio del pensamiento occidental" ("*Der Anfang des abendländischen Denkens*"), formulado deliberadamente, dice Heidegger en la introducción, o querría decir también: "El comienzo (*der Beginn*) — o el origen (*der Ursprung*) — de la filosofía en Occidente". La razón por la cual retenemos el otro título se aclarará en el discurrir del curso» (GA 55 3 sig.).

[2] GA 55 332.

[3] GA 55 387. Gracias a la torna, «lo que el comienzo del pensamiento un día (antiguamente) inauguró vuelve un día (proximamente) al hombre» (GA 55 288). Sobre el adelanto insuperable que el inicio en la Grecia preclásica guarda sobre toda la historia occidental, cf. GA 55 383.

solamente a pensar y entonces piensa solamente[1]». En rigor, se trata siempre de un movimiento incoativo, a saber, de los primeros pasos (que quizá nunca dejamos relegados) en el pensamiento. Pero la comprensión historial-epocal del «comienzo» parece completamente eclipsado cuando leemos, por ejemplo: «Con el ser el hombre "comienza" (*beginnt*) su esencia y la oculta; con el ser, espera y señala; con el ser, se calla y habla[2]». De hecho estas líneas no son tan enigmáticas como parecen. Tratan de las modalidades históricas de la presencia y afirman que en su manera de ser el hombre siempre sigue estas modalidades; que la verdad histórica las apropia. Es el *acontecimiento* de apropiación lo aquí descrito como algo que comienza. El acontecimiento, ¿un nacimiento perpetuo? ¿Algo siempre nuevo? Si es así, incluso este último sentido de *Beginn* no puede separarse totalmente del sentido historial-epocal que precede. ¿Deberemos sospechar que el «comienzo» que es el acontecimiento se dejará aprehender solamente a través de los «comienzos» que son las épocas?

Por *Anfang* también, Heidegger designa un cierto punto de partida. Y aquí aún, los empleos de la palabra basculan de un sentido historial a un sentido acontecimental.

El «comienzo» es ante todo asunto de *experiencia*, de prueba. Los que denominamos presocráticos son los *anfängliche Denker* porque han hecho experiencia de la presencia como venida pura. Esta experiencia es el punto de partida del pensamiento. Inicialmente (*anfänglich*) advertidos, ellos comienzan la filosofía. El sentido historial del comienzo resulta entonces de su sentido que podríamos decir *experimental*. Hay que el comienzo del «inicio, más tardío, de la metafísica[3]», es decir, del olvido que, con Platón y Aristóteles, se abate sobre la experiencia inicial.

¿Qué experiencia o qué prueba? «*Anfang*» (lo mismo que *principium*, por otra parte[4]) quiere decir: lo que aprehende, atrapa, toma primero. Los griegos preclásicos estaban aprehendidos, «por eso ellos hallaron el

---

[1] GA 55 211 sig. Por otra parte, el *Beginn* designa el comienzo de un camino en el pensamiento (GA 55 241).

[2] GA 55 377.

[3] GA 55 79.

[4] Véase *supra*, p. 148.

comienzo del pensamiento auténtico[1]». La prueba consiste en ser aprehendida. ¿Por quién? Por algo a lo cual podemos o debemos responder y corresponder. «Esta correspondencia inicial realizada en propiedad es el pensamiento[2]». La experiencia presocrática es inicial menos por su ancianidad que por el modo en que es respuesta. La correspondencia, por la cual todo comienza, no puede evidentemente consistir en la conformidad entre un juicio y su objeto. Lo que es inicialmente aprehensible es tan elemental que la respuesta vuelve a algo así como a un apuro. El *Anfang* se parece mucho al *thaumazein*, al asombro que Platón nos asegura ser el *arché* de la filosofía[3]. El pensamiento filosófico —históricamente en los griegos y muy personalmente en la «repetición» heideggeriana— permanecería auténtica sólo en tanto que permanezca viva, incoativa, «el apuro de no comprender la palabra "ser"[4]». He aquí la prueba inicial del pensamiento —o la experiencia incoativa que *es* el pensamiento— tal como se dirige a la existencia concreta.

Siendo una dirección, el comienzo tiene las características de la palabra. Para que la filosofía permanezca auténtica, más que menos se requiere confesarse perplejo ante los numerosos sentidos de un vocablo, de la cópula. El punto de partida del pensamiento es algo mucho más simple. Se despierta un cierto sentido de la palabra. Palabra de orden, consigna, que inaugura todo acto de pensamiento. «Palabra inicial, sin ruido», que «está en el comienzo del pensamiento[5]». Palabra de orden (*Wort*) para la cual el pensamiento es la respuesta (*Antwort*). Palabra que inicia (*anfängt*) y que la escucha acoge (*ent-fängt*[6]). La aprehensión inicial es, además, tan englobante que inviste la visión tanto como el oído:

[1] GA 55 15.

[2] TK 40 / Q IV 146. He aquí cómo, en el curso de un seminario, Heidegger unía este sentido de «correspondencia» al sentido etimológico de *Anfang*: hay que «comprender muy literalmente lo que [...] nos toma y no cesa de retomarnos, lo que, así, nos aprehende en una trama [...] Esta palabra significa menos "anunciar por adelantado algo de futuro, que "convocar, provocar una respuesta y corresponder"» (citado Chm 60 n.).

[3] *Teeteto* 155 d (citado en WP 24 / Q II 32).

[4] SZ 1 / ET 13.

[5] GA 55 27.

[6] US 262 / AP 251.

el pensamiento «ve el ser mismo, sin imagen, pero en su esencia inicial, simple, de constelación[1]».

Ser aprehendido inicialmente es hallarse inserto en una constelación aletheológica. Será *anfänglich* el pensamiento que se hace eco de este dispositivo, de esta presencia-ausencia económica. El *Anfang* es una noción historial solamente porque, al término de veinte siglos de principios metafísicos, ya no hallaremos nunca más el punto de partida simple del pensamiento —la obediencia a la constelación precaria que es el ser, sin coartada suprasensible— a menos que se vuelva a una experiencia premetafísica para reconocer el índice de un potencial postmetafísico.

Ahora bien, semejante conmemoración-anticipación (*Andenken-Vordenken*) es el contenido mismo de la «torna». Bajo *Anfang*, Heidegger piensa en parte los mismos trazos que bajo *Beginn*: «Si lo inicial se despliega más allá de sus continuaciones y antes que ellas, entonces no es algo detrás de nosotros. Lo inicial, lo uno y lo mismo, vienen más bien ante nosotros, hacia nosotros, en un misterioso giro[2]». Es misterioso lo que se muestra, a la vez que se oculta, la *alétheia*, o lo que emerge, a la vez que permanece en el velamiento, la *physis*. Si Heidegger retorna a las palabras fundamentales de los presocráticos es con el fin de poder pensar mejor lo que viene a nosotros, lo que nos aprehende (*fängt*) ya, y lo que en este sentido es *anfänglich*. El inicio no es solamente un dispositivo económico que nos rodea y nos sitúa, es un dispositivo *historial-destinal*. «Para nosotros, lo que se requiere [...] es un viraje inicial (*eines anfänglichen Wandels*)[3]».

¿Qué es, pues, lo que nos aprehende ya? Nada distinto de esta economía postprincipial donde «pensado a la manera griega, el aparecer es experienciado como ser[4]». El puro aparecer, he aquí el comienzo al cual los griegos han sabido responder y corresponder. A nosotros toca «escu-

---

[1] GA 55 146.

[2] GA 55 43. Véase en el mismo sentido: «Jamás hallaremos el comienzo del pensamiento occidental por medio de comparaciones historicistas, por una cuenta atrás. Hallaremos el comienzo, solamente si, por una experiencia historial, nuestro pensamiento se hace anticipador» (GA 55 80). «La transición hacia el otro comienzo [...] [sólo es posible] volviendo al fundamento del primer comienzo» (N II 29 / N ii 27).

[3] GA 55 175.

[4] GA 55 25.

char inicialmente[1]», «poner de lado las opiniones personales y pensar realmente como "comentadores", es decir, con toda simplicidad, lo que es inicial en el pensamiento inicial». Puesto que «no hay inicio más que iniciando, *Anfang ist nur im Anfangen*[2]».

Vemos cómo la noción destinal del inicio está ligada a la noción experimental: en uno y otro caso, se trata de entrar en la palabra que la *alétheia* nos dirige —en la historia en tanto que conversación de la *alétheia* consigo misma—. El comienzo griego así como la torna hacia «el otro comienzo», abren un destino histórico en la medida solamente en que sepamos experimentar las mutaciones aletheológicas y abandonarnos a ello.

Véase ahora cómo se desplaza y bascula hacia lo *acontecimental* este topos experimental-destinal. Si el comienzo se hace alrededor nuestro, nos detiene ya, su primer lugar no es el pensamiento y el comienzo ya no es el pensamiento. Es más bien «la *physis* que tiene su comienzo constante en lo que, antes mismo de toda cosa que aparezca, es decir, antes mismo de todo ente presente por un tiempo, la eclosión [en cuanto tal] ya apareció[3]». En otras palabras: si es esencial al pensamiento no ser más que respuesta, eco, reverberación del puro aparecer, entonces ya no puede ser de ninguna manera inicial. No podrá ser él el que tome la iniciativa. ¿Qué es pues lo que comienza esencialmente, que precede todo ente? El texto lo dice: la *physis*, la eclosión pura, es decir el ser. «Esta libre incoación es el comienzo mismo: el comienzo "del" ser en tanto que ser[4]». El *Anfang* viene así a situarse del lado de la *diferencia ontológica*. El ser precede al ente, sin cesar «inicia» su despliegue. La diferencia entre ser y ente es «la diferencia inicial misma[5]».

[1] GA 55 125.

[2] GA 55 93. En Heidegger, así como en el alemán corriente, es el verbo sustantivado, *das Anfangen* (o aún, *das Unterfangen*, palabra que no he encontrado en él) lo que designa la acción de iniciar. En el sentido más restringido de las «empresas humanas», se dice «*das Beginnen*» (GA 55 350).

[3] GA 55 139.

[4] GA 55 131. En el primer sentido, el que tiene que ver con la experiencia del pensar, podemos en rigor sostener la equivalencia entre *Anfang* y «ser-en-el-mundo», como lo hace Carl Friedrich Gethmann, *Verstehen und Auslegung*, Bonn, 1974, p. 268. Pero esto es insuficiente para «el inicio "del" ser», es decir, qué es el ser.

[5] GA 55 150. En otros lugares escribe en la misma perspectiva: «Lo que se despliega en el inicio no es ni una cosa ni un estado, es la relación» (GA 55 133).

Podemos añadir evidentemente que, en esta nueva acentuación, el hombre no es para nada puesto al margen, dado que la diferencia «se inicia» *por él*. También escribe Heidegger que el aparecer puro, la *physis*, es «vista inicialmente» antes incluso que los entes que aparecen[1]. ¿Pero de qué manera este inicio es para el hombre? «La esencia del inicio» está localizada en la ambigüedad de la *physis* y su topos es la distancia entre el ocultar y el mostrar[2]; o bien, está localizada en la ambigüedad de la *aletéhia* y su topos es la distancia entre el velamiento y el desvelamiento[3]. El inicio «utiliza» a los hombres al situarlos en una constelación de presencia-ausencia. De golpe, para comprender plenamente el *Anfang*, la vía a seguir es clara: deconstruir el destino de esas constelaciones —«meditar nuestra posición, la posición de Occidente en relación a su inicio histórico[4]»— con el fin de descubrir el puro aparecer. Nuestra posición en el destino es nuestra suerte y nuestra miseria. Nuestra suerte, puesto que «este destino del ser, comprometiéndose en su verdad, es el ser mismo en su carácter inicial[5]». Nuestra miseria, puesto que esta posición es «el despliegue de una miseria inicial» que es el recelo que marca la totalidad de nuestro recorrido desde los griegos[6]. Como para el *Beginn*, el acceso al origen pasa por la fenomenología de los cambios de la historia. El acceso al comienzo, que es la diferencia ontológica, pasa por la deconstrucción de los comienzos que son los momentos históricos iniciales. El acceso al acontecimiento pasa por el destino. «Lo inicial se cumple (*ereignet*) al adelantar todo lo que viene [...]. La rememoración de la historia es la única vía viable hacia lo inicial[7]».

---

[1] GA 55 143. Este texto con incontrovertibles resonancias transcendentales, parece hacer del aparecer puro una condición universal y necesaria en todo conocimiento de lo que aparece. La impresión de transcendentalismo se confirma por el curioso paralelo que Heidegger establece con el tiempo y el espacio: como estos, la *physis* es siempre vista antes, *gesichtet*, pero como ellos también, no es para nada tematizada, *erblickt*.

[2] GA 55 159.

[3] Así entendida, «la verdad es la esencia inicial del ser, ella es el comienzo mismo» (GA 55 175).

[4] GA 55 128.

[5] GA 55 345.

[6] GA 55 123.

[7] N II 481 / N ii 391 sig.

Ursprung, origen, es ante todo una palabra para decir un cierto destino y su punto de partida. Véanse dos ejemplos en los que el primero concierne al comienzo, y el segundo al fin del itinerario metafísico: «En la ecuación entre pensamiento y *logos* se oculta el origen de un destino occidental[1]». «El pensamiento del hombre en tanto que "sujeto" [indica] el cierre de una errancia que viene de lejos y que tiene su origen en un desconocimiento de la esencia de la reflexión[2]». El olvido de lo que es el *logos* funciona como «origen» de una larga errancia al término de la cual el hombre viene a comprenderse como sujeto frente a frente con sus objetos. Pero el origen en tanto que punto de partida del itinerario europeo no es el lugar propio del concepto de *Ursprung* en Heidegger.

De este lugar propio nos acercaremos mejor examinando cuál es el estatuto que el pensar ocupa antes del giro socrático hacia el hombre. «Si la opinión común representa el ente y sólo a éste, y si el pensamiento esencial piensa el ser [...] entonces la separación entre pensamiento corriente y pensamiento esencial debe tener su origen en la diferencia entre ser y ente[3]». El estatuto presocrático del pensamiento, helo aquí. La función de origen incumbe a la *diferencia ontológica*. La diferencia entre ser y ente hace posible la diferencia entre pensamiento y opinión. Antes del viraje humanista y lógico, pensar es «corresponder desvelando la *physis*». La correspondencia así entendida es el lugar del origen. «En la esencia de la *physis* como en la esencia de lo que, al desvelar, le corresponde, se despliega la *alétheia* en tanto que fondo originario unificador[4]». El *Ursprung* es el «consentimiento originario[5]» por el cual el hombre se remite al desvelamiento. El origen es el hombre de antes del triunfo del humanismo, confiándose a la *physis* de antes del triunfo de la lógica.

Esto no excluye ciertamente la noción *destinal* del origen. Pero esta noción se ve llevada a un *oriri* más esencial, a saber, al desvelamiento

[1] GA 55 222.

[2] GA 55 220. El editor de este volumen, que ha formulado los títulos de las secciones, dice más rotundamente: «La ecuación del pensamiento y de la lógica en tanto que origen del destino occidental» (GA 55 221).

[3] GA 55 150.

[4] GA 55 174.

[5] GA 55 245.

como rasgo *idéntico* de la *physis* y el hombre, a su «libertad» como una sola y misma apertura. En cambio, mientras predomine el reclamo de la lógica —«¡pensar correctamente!»— «el origen y el fondo del pensamiento correcto, e incluso del pensamiento en tanto que tal, nos siguen permaneciendo ocultos[1]». El velamiento, *léthe* permanece oculto.

La rememoración heideggeriana tiene esta consecuencia, que indispone a algunos, y que, comprendida desde la *alétheia*, lo contrario de la justeza, es decir, el error, es tanto «la donación» originaria del pensamiento como esta justeza. Conocemos el apotegma quizá escandaloso: «Quien piensa en grande cometerá grandes errores[2]». Escandalosa o no, esta consecuencia es inevitable desde el momento en que se reconduce al «hombre» y a la «naturaleza» a su origen en el velamiento-desvelamiento. Origen irreductible a todo lo que nace de él, en concreto la ciencia[3]. Origen, entre tanto, que puede «volver»: en este «tiempo de virajes» que es el nuestro, «la marca esencial» bajo la cual, desde veinticinco siglos, «la esencia originaria del *logos* se ha perdido», puede ser puesta en cuestión. «Este defecto del sentido originario del *logos* [...] ¿será entonces el anuncio imperceptible de un largo retorno?[4]». Lo que es posible, venidero, partiendo por encima de todo lo que es actual, es el retorno de un simple consentimiento a los flujos del desvelamiento. Así se juntan el concepto destinal y el concepto aletheologico del origen.

Pero esta confluencia sigue aún lejos del lugar propio en que hay que aprehender el *Ursprung*. Este lugar permanece incomprensible en tanto que consideremos el *legein*, «reunir», como algo que realiza al hombre, como su manera de amoldarse respecto del desvelamiento. Desde el momento que el *Logos* designa, ante todo, la venida a la presencia, el hombre deja de ser la figura originaria. Entrevemos —pero sólo entrevemos— el lugar propio del origen pensando el acuerdo del *legein* realizado por el hombre y del *Legein* que es la venida a la presencia. Su acuerdo, dice Heidegger, es una «relación entre relaciones, es decir, una relación pura, sin origen[5]». La reunión realizada por el hombre (para los

[1] GA 55 196.

[2] EdD 17 / Q III 31. Para la «donación», cf. GA 55 197.

[3] GA 55 227.

[4] GA 55 240.

[5] GA 55 328.

modernos: «el sujeto») es ya una relación, a saber: la del hombre con las cosas que él selecciona y retiene sobre la masa de entes presentes. La reunión que es la *physis* (para los modernos: «la naturaleza») es también, una relación entre presencia y ausencia. La relación de estas dos relaciones, anuncia ahora Heidegger, es «sin origen». Nada más originario, parece, que el *homologein* entre hombre y presencia. «El ser mismo no podría ser experimentado sin una experiencia más originaria de la esencia del hombre e inversamente [...]. La única relación entre estos dos, en tanto que su origen, [es] lo verdadero[1]». Reconocemos ahí el resultado anunciado por Heidegger anteriormente en la *Esencia de la verdad*: la esencia de la verdad es la esencia de la libertad — la apertura en la que el hombre «ex-siste». Pero la apertura «extática» no puede renegar de su predecesora la subjetividad transcendental. Pues bien, el origen resulta impensable tanto en términos de existencia como en términos de subjetividad. De ahí el interés por las palabras fundamentales presocráticas. El origen sigue siendo impensable a partir de la «la relación entre los *logoi*[2]», como si el actuar humano y la venida a la presencia fueran dos procesos que importa acompasar. Al comienzo del curso sobre la doctrina del *logos* en Heráclito, Heidegger presenta la tarea que él se asigna como búsqueda de «la lógica originaria». Esto exije que se renuncie a recuperar la idea de un acuerdo entre sujeto humano y situación dada y que sea descubierto *un logos único*: «La "lógica" en tanto que pensamiento "del" *Logos* será originaria solamente cuando sea pensado el *logos* originario[3]». Habrá, pues, que reexaminar la conjunción del pensar (que incluye el actuar) y la presencia si queremos llegar a tocar el origen simple. Éste no podrá ser alguna versión primitiva de la *adæquatio*.

Heráclito pudo indicar el origen simple solamente desde lejos, pero no pensarlo. Si es «el ser en tanto que tiempo», las palabras fundamentales griegas de las que «cada una dice la esencia originaria del pensamiento inicial[4]» pueden solamente servir como directrices para «el otro pensar», para el otro comienzo. Tenemos que pensar «más originariamente aún que Heráclito». La lectura de Heráclito hecha por Heidegger

[1] GA 55 293. Para el *homologein*, véase más adelante el § 25.

[2] GA 55 345.

[3] GA 55 185.

[4] GA 55 361. Sobre la expresión «ser en tanto que tiempo», véase *supra* p. 36, n. 1.

está dictada expresamente por «otro pensamiento[1]». Para comprender el origen simple, el pensamiento postmetafísico no puede prescindir del *Logos* premetafísico, el «*Logos* en el sentido de la reunión que salvaguarda originariamente[2]». Pero tampoco puede prescindir del tiempo epocal descubierto gracias a la metafísica. El acceso al acontecimiento simple que es el origen pasa por las numerosas coyunturas complejas que son los comienzos de economías nuevas en el curso de las edades. Este paso obligatorio no será verdaderamente concebible más que en el momento en que habremos establecido la *diferencia* entre lo que yo denominaría origen original y origen originario.

Para reunir esta investigación sobre el vocabulario y ver las cuestiones que plantea: la noción historial-epocal del «comienzo» (*Beginn*) con su sobredeterminación acontecimental, y la noción experimental-destinal de «inicio» (*Anfang*) con su sobredeterminación ontológica, sólo son plenamente inteligibles a partir de la noción acontecimental de «origen» (*Ursprung*), con su sobredeterminación historial. El lugar natural del «comienzo» es la historia epocal; la del «inicio», el pensamiento; y el lugar natural del «origen» es el acontecimiento de apropiación. La cuestión no es saber qué sería más fundamental, la historia, el hombre o el ser, sino de saber de qué modo *el origen* es idéntico al inicio y difiere de él, de qué modo es idéntico al comienzo y difiere de él. «En el origen y al comienzo», decía el texto citado más arriba en exergo, poesía y pensamiento son lo mismo. Por otro lado, «*inicialmente*, el ser se declara como *logos* y se desvela como lo que hay *originariamente* que pensar[3]». Si es posible comprender cómo el origen para Heidegger está ligado a la historia, será posible superar (a la vez que conservándolo) la oposición entre diacronía y sincronía — o entre heideggerianos de izquierda que no ven en él más que deconstrucción, y heideggerianos de derecha que no ven más que Poema del Ser. El proyecto que Heidegger persigue tras su *Kehre* cristaliza totalmente en esta cuestión: *¿Cómo la presencia se hace historia?* ¿Cómo es que resulta una venida, una emergencia acontecimental sin jamás ser la simple posesión de un ente (por ejemplo, el objeto conocido por el sujeto cognoscente) y aún menos un ente presente?

[1] GA 55 343 sig.

[2] GA 55 333.

[3] GA 55 278 (subrayado por mí).

El acontecimiento que indica la noción heideggeriana de origen es siempre un surgimiento. Los casos más familiares son el «surgimiento» que es el lenguaje y el de la obra de arte. A propósito de esta última, he aquí cómo Heidegger describe el *Ursprung*: «Hacer surgir algo por un salto, de su proveniencia esencial llevarlo a ser por un salto donador, he aquí lo que significa la palabra origen[1]». Esta descripción sugiere perfectamente el carácter acontecimental del origen pero no muestra ni la envergadura antihumanista, ni el lazo con la historia, ni sobre todo en qué sentido (no dialéctico) es a la vez uno y múltiple. El recubrimiento del sentido pleno de *Ursprung* no podrá conseguirse más que siguiendo un doble recorrido: para alcanzar la presencia, poner más originariamente la cuestión de la ontología; y para alcanzar el acontecimiento, poner ontológicamente la cuestión del origen. Así aparecerá la diferencia ontológica *temporal*.

2. El primero de estos dos recorridos está trazado por el proyecto del joven Heidegger en *Ser y tiempo*: a partir del hecho inicial de la inmersión en los entes —a partir del ser-en-el-mundo— el análisis existencial retrocede hacia las condiciones de posibilidad cada vez más simples de esta facticidad. El proyecto fenomenológico de una construcción[2] transcendental descubre, de derecho al menos, la temporallidad del ser. Presiente la presencia como eclosión.

Más tarde, el segundo recorrido se traza por el proyecto fenomenológico de una deconstrucción epocal: a partir de los entes presentes que, al filo de los siglos, han sido considerados primeros, porque comenzaban y mandaban una economía dada, la presencia como eclosión ya no es solamente presentida, sino alcanzada por un «salto donador».

La tarea constructora de proponer más originariamente la cuestión de la ontología es histórica en el sentido en que la cuestión del *a priori* es heredada directamente de Kant e indirectamente de Platón[3]; la tarea

[1] Hw 64 / Chm 61.

[2] GA 24 30; KPM 40 / Kpm 102.

[3] La «persecución incesante de lo originario» en Heidegger (*dieses unausgesetze Drängen auf Ursprünglichkeit*, KPM 121 / Kpm 185) se inscribe en un largo linaje: búsqueda aristotélica del *proteron* (*pros hémas* o *physei*) opuesta al *hysteron*, búsqueda cartesiana del *cur ita sit* opuesto al *quod ita sit*, búsqueda kantiana de las condiciones

deconstructora de proponer ontológicamente la cuestión del origen es histórica de una manera completamente distinta: lo es en tanto que superación de la problemática del *a priori* inaugurada por Platón, en tanto toma de una comprensión de la presencia a la que la filosofía de los *archai* y de los *principia* no ha podido para nada hacer honor. Proponer originariamente la cuestión de la ontología (antes de la *Kehre*) era repetir el *ti tó on* en tanto que hecho posible por el ser-en-el-mundo. Proponer la cuestión del origen (tras la *Kehre*) es a la vez transgredir a Platón con el fin de redescubrir la presencia en el pensamiento presocrático, y transgredir los entes presentes considerados primeros, con el fin de redescubrir la presencia en su eclosión actual, como posibilidad[1] del pensamiento.

Esta estructura tan compleja de la repetición de la presencia en tanto que venida —repetir la filosofía primera, despejar las estructuras existenciales, retornar a los inicios de milesios y eléatas, y recubrir lo no-estático en el seno del presente— debe preservarse intacta en la interpretación del origen como *Ursprung*. La ejecución de la primera tarea —poner cada vez más originariamente la cuestión de la ontología y así establecer los fundamentos[2]— perseguida aisladamente, conducía a la

universales y necesarias del conocimiento opuestas a las condiciones empíricas. El *a priori* siempre es una «fuente» de conceptos (cf. GA 24 31).

[1] En SZ ya, la repetición, *Wiederholung*, era descrita como repetición de una posibilidad: no solamente de la cuestión del ser (SZ 2-4 / ET 17-20) sino de la resolución auténtica (SZ 308 y 339), o de la existencia sin más (SZ 391). Antes como después de la «torna», la referencia a Nietzsche es, por otra parte, patente en el contexto de la repetición. «La repetición auténtica de una posibilidad pasada de existencia — a saber, que el ser-ahí elija a su héroe — está fundada existencialmente en la resolución anticipadora» (SZ 385). Esta reformulación está para compararla con la descripción de la historia «monumental» en Nietzsche: la meta de esta es que «lo que hay de más elevado en un momento, ocurrido desde hace mucho tiempo pueda quedar vivo para mí, brillante y grande» (Nietzsche, *Werke, op. cit.* t. I, p. 220). El concepto de repetición explícitamente es relacionado con el de historia monumental (SZ 396). Más tarde, el modo temporal de la repetición auténtica, el instante (SZ 386) es descrito en el vocabulario del eterno retorno. La expresión de corte nietzscheana de «colisión del porvenir y del pasado [en el cual] el instante vuelve a sí» (N I 312 / N i 245) toma el lugar de la *Wiederholung* de SZ y de KPM.

[2] Las ontologías «nacen» (*entspringen*) de la ontología fundamental (SZ 13 / ET 29); o, lo que es lo mismo: establecer los fundamentos de la metafísica es elucidar su origen, *Ursprung* (KPM 20 / Kpm 82), en la *esencia* del conocimiento en general.

ilusión de un esquema jerárquico, al armazón de instancias originarias que Heidegger rechaza (porque un esquema tal no haría sino producir una nueva versión del origen como *principium*). Es verdad que al mismo tiempo esboza este armazón: la retrogradación transcendental parece conducir desde la cuestión «qué es el ser» a la de «el ser en cuanto ser», después a este ente que propone tales cuestiones y, por fin, a la estructura misma de la comprensión en que se articulan estas cuestiones. En primer lugar, pues, pensar el origen «originariamente» es retrogradar desde el *ti tó on* al *on hé on*, al *Dasein*, al *Verstehen*[1]. Muchos malentendidos sobre Heidegger se explican por la atención exclusiva dada a este esfuerzo para poner originariamente la cuestión de la ontología sin que, al mismo tiempo, se piense ontológicamente el origen. Si no se ve más que el «enraizamiento originario» (*ursprüngliche Verwurzelung*[2]) de la cuestión del ser, suscitada por Aristóteles en la existencia humana, leemos el transcendentalismo heideggeriano inevitablemente como recorriendo una secuencia de grados en las condiciones de posibilidad llevando siempre a algún referente último. La *Kehre* no haría sino empujar más lejos esta búsqueda de la última instancia, situándola más allá del *Dasein* y de la comprensión, en lo que Heidegger denomina entonces «el claro[3]» y del que dice que «es en sí mismo el ser[4]».

En la medida en que el «claro» es un campo de economía epocal constituido con anterioridad a todo proyecto humano, este término designa en efecto el *a priori* de las estructuras existenciales. Pero, comprender a

[1] KPM 216-219 / Kpm 279-282.

[2] SZ 377. La alusión al transcendentalismo kantiano en esta expresión, y a la cuestión de la raíz común de las «dos fuentes de nuestro conocimiento» (KPM 132 y 190 / Kpm 195 y 250) es demasiado evidente como para que podamos aceptar sin matizarlos los propósitos en GA 25 394: la interpretación de esta raíz en tanto que «sí originario», en Kant, resultaría de SZ y no del «enraizamiento originario», en SZ, de la lectura de Kant.

[3] Después de 1930, el «claro» ya no es comprendido en referencia al ser humano — «la temporalidad extática aclara originariamente el "ahí"» (SZ 351, cf. SZ 133 y 408 / ET 166) — sino en referencia al ser mismo, en tanto que apertura de un campo de presencia. La palabra *Lichtung* ya no significa, entonces, el *lumen naturale* (SZ 133 / ET 166) en tanto que estructura ontológica del hombre, sino un «alivio» y en este sentido, un «aclaramiento»: «hacer que algo sea ligero, libre y abierto» (SD 72 / Q IV 127).

[4] Wm 163.

Heidegger es comprender que en él la filosofía se ha desprendido de todo referente último *a priori*. Por cierto, si se le persigue aisladamente —sin guiarse por una noción ontológica del origen— la búsqueda de las condiciones transcendentales de posibilidad renacen: como si la última instancia de la cuestión del ser no fuera jamás alcanzada, Heidegger, en el último texto publicado en vida, sugiere un paso más en «el intento llevado a cabo siempre de nuevo desde 1930 para hacer más inicial la cuestión propuesta en *Ser y tiempo*[1]» Se pregunta: «¿de dónde y cómo es que hay el claro[2]?». En la última página de su obra parece, pues, averiguar el horizonte que encierra la apertura en el seno de la cual los entes se hacen presentes los unos a los otros, del horizonte que hace posible su presencia mutua y en la cual «hay» (*es gibt*) ser. La instancia última aparece entonces como este «hay» mismo, escrito con mayúscula[3]. El «hay» hace posible el claro que hace posible la comprensión que, por su parte, hace posible el *Dasein*, que sólo permite preguntar lo que es el ser en cuanto ser, a partir de lo cual, finalmente, es posible suscitar la cuestión de saber lo que son los entes...

Entre tanto, estas etapas que conducen al *hay* no constituyen «grados, en el sentido de una originariedad cada vez mayor[4]».

Hace falta que a la persecución originaria de la cuestión ontológica se le asocie la persecución ontológica de lo originario. La cuestión *óntica* del origen ha hallado en la historia sus respuestas. La sustancia sensible, después la primera naturaleza en la cumbre del orden esencial, después la proposición evidente, el principio de razón que ordena los razonamientos, son otras tantas maneras de designar un ente particular que, por un tiempo, comienza y manda la totalidad de las cosas presentes. La cuestión *ontológica* del origen —ontológica en el sentido de la *Seinsfrage*, no en el sentido metafísico— se comprueba así que está relacionada con la deconstrucción de las economías y de los cambios por los cuales se instituyen y se borran. Entonces se hace manifiesto que hablar de «venida» a la presencia, de su *oriri* o de su *phyein*, supone decir estas dos cosas: en el programa de la construcción esta venida o esta

[1] SD 61 / Q IV 112.

[2] SD 80 / Q IV 138.

[3] SD 5 / Q IV 18.

[4] SD 48 / Q IV 80.

emergencia significa el «hay», que podríamos denominar *synchronico*, de los entes constituyendo un mundo; en el programa de la deconstrucción, la emergencia significa la instauración, en una perspectiva *diachronica*, de un orden de entes en el límite que separa un mundo del otro. *Poner juntas la cuestión originaria de la ontología y la cuestión ontológica del origen* es reformular el debate de las condiciones transcendentales a partir del *Geschehen* epocal, diacrónico, que es objeto de la deconstrucción, y a partir del *Ereignis* a-histórico, sincrónico, que es el objeto de la construcción; es pues hacer padecer una transmutación tal al método transcendental que éste no tenga ya por designio justificar una instancia primera y reguladora del saber (a partir de la cual la filosofía deviene un edificio, y la razón, una arquitectónica), sino de liberar el acceso al «asunto mismo» (*Sache*) de la fenomenología: la doble venida a la presencia —ya sea arranque *in illo tempore*, ya sea emergencia *hic et nunc*— del orden que constituye un campo epocal.

Una vez esta doble comprensión acontecimental del origen, reconocida como tutelando el discurso ontológico, la verdad misma aparecerá en su insuperable *contingencia*. En efecto, si el origen significa esencialmente ese doble surgimiento de la presencia, vemos que ello rige para todo canon de verdad, para todo ideal de verdad. La *alétheia* dice simplemente fractura —la rotura del cierre— por la cual algo pensable y algo vivible sale de su ocultamiento epocal. Histórico o a-histórico, siempre la emergencia de la presencia es un *a priori* esencialmente precario[1]. La humildad de este pensamiento, que permanece próximo a la contingencia, aparece en eso que estaríamos, de un modo simplista, tentandos de tomar por última instancia heideggeriana a saber, el *hay* en tanto que rotura del cierre, en tanto que origen, *oriri*, del ser. Enunciar este «hay» como respuesta al asombro filosófico tradicional —«¿por qué *hay* algo y no nada?»— es enunciar una opción fracasada, quebrando los ideales en favor de lo fortuito, en favor de lo inestable.

Entonces: el origen *óntico* es este ente —«el Mundo suprasensible, las Ideas, Dios, la Ley moral, la autoridad de la Razón, el Progreso, la Felicidad de la mayoría, la Cultura, la Civilización[2]»— que cada vez regula

[1] A propósito de este rechazo de todo concepto de una verdad necesaria, la deuda de Heidegger respecto de Nietzsche es demasiado evidente como para que sus violencias interpretativas en N I y N II puedan ocultarlo. Véase supra los § 7 y 8.

[2] Véase *supra* p. 122, n. 1. Cf. p. 126, n. 2.

una economía dada y que, en esta función, es siempre reemplazable. El concepto *ontológico* de origen se ha comprobado ligado al fenómeno epocal de puesta en presencia. Ésta es doble: emergencia por un tiempo de un orden de presencia en los virajes de la historia (momento deconstructor) y emergencia instantánea de la presencia al pensamiento (momento constructor). En el primer de estos sentidos, el origen significa un debutar, yo diría un *comienzo* y entendería por ello el punto de partida, el alba de una edad, o original. En el segundo sentido significa el «punto» (del verbo «despuntar») —yo diría para guardar la resonancia temporal, la *venida*— de la presencia: lo *originario*. Podemos ver en ese doble concepto de origen el resultado de la crítica fenomenológica de los dos conceptos metafísicos expuestos *supra*: Heidegger critica el *arché* porque recubre el sentido prefilosófico de puro comienzo, y critica el *principium* por recubrir el sentido de «eclosión», de *physis*[1]. Esta doble repetición establece lo original en su historialidad y lo originario en su temporalidad. Lo original, entendido como comienzo, designa la instauración de una época; y lo originario, entendido como *phyein*, la donación[2] de la presencia apropiándose la ausencia[3]. El modo temporal de la instauración es el instante «decisivo», donde una duración finita bascula hacia otra; el modo temporal de la donación es el ahora «aconteci-

---

[1] VA 267 — 276 / EC 323-333.

[2] El sentido ejemplar de *physis*, *oriri*, *Aufgehen* es el salir del sol (EiM 11 / IM 27).

[3] Después del griego y del latín, la tercera lengua filosófica («*Sprache des Denkens*»), según Heidegger, el alemán, dado que es una lengua primaria, parece más apta para prevenir y combatir la reducción de la palabra a lenguaje conceptual (*Begriffssprache*). Porque está menos fijada, la lengua alemana sería así particularmente idónea para «reconquistar por la deconstrucción de las representaciones devenidas corrientes y vacías, las experiencias originarias del ser de la metafísica» (Wm 245 / Q I 240). Hacia el fin de la edad latina, es el Maestro Eckhart el que, primero, designa el origen no ya por el nombre *principium*, sino por el verbo *urspringen*. A los ojos de Heidegger, el alemán, por su maleabilidad, permite abarcar en cierto modo la experiencia inicial del pensamiento griego premetafísico: «Pienso en el parentesco particular e íntimo entre la lengua alemana y la lengua griega, así como entre sus respectivos pensamientos. Ello me es confirmado hoy, muchas veces, por los franceses. Cuando estos comienzan a pensar, hablan alemán» (Sp 217 / RQ 66 sig). En una carta a Jean Beaufret, Heidegger alaba la cita de este según la cual «el alemán tiene sus recursos pero el francés tiene sus límites». Heidegger añade: «Aquí se oculta una indicación esencial sobre las posibilidades de instruirse el uno por el otro» (Q III 156).

mental», donde la presencia sale (ex) de lo cerrado, es decir, eclosiona. La significación directriz de la noción de comienzo, en Heidegger, es sin duda tomada a los románticos alemanes: lo original, el comienzo por excelencia, es la Grecia antigua. Pero como en los románticos también, esta noción designa no solamente lo que fue entonces sino lo que nosotros esperamos ver madurar, un nuevo cambio; designa, en fin, la esencia misma del decir y del hacer humano.

Bajo el término de *original*, propongo retener el elemento decisivo de los conceptos de *Beginn* y de *Anfang*: el abrir la brecha a un nuevo dispositivo hecho para la vida, brecha que conlleva siempre una fecha. Bajo el término de *originario* propongo retener el elemento esencial del *Ursprung*: la conjunción de los fenómenos en un dispositivo, conjunción que Heidegger denomina «ser» y que se realiza siempre aquí y ahora.

Para comprender mejor lo originario hay que aprehenderlo en su *diferencia* con lo original.

§ 18 *Los orígenes originales, o cómo se hace lo nuevo en la historia*

> «Antes de que el ser pueda sobrevenir en su verdad original, el mundo debe ser forzado a la ruina, la tierra a la devastación, y el hombre a la pura labor; solamente después de ese declive se produce, en un largo intervalo, la instauración súbita del comienzo[1]».

Estas líneas, escritas durante la guerra[2], indican en qué condiciones sería posible retomar lo que Heidegger considera como la problemática inicial de la filosofía europea. Muestran sobre todo en qué sentido tales condiciones son históricas: la repetición del origen original sería una

[1] VA 73 / EC 82 sig. Véase en este mismo sentido GA 55 377.

[2] El texto prosigue: «El declive se ha producido ya. Las consecuencias de este acontecimiento son los hechos y gestas de la historia mundial de este siglo» (VA 73 / EC 83). En otro lugar, Heidegger nota al contrario que «incluso dos guerras mundiales no han sido capaces de arrancar al hombre histórico del puro tráfico entre los entes y de situarlo ante el ser mismo» (GA 55 84).

realización, *Geschehen* (así *Geschick*, envío destinal que nos sobrepasa y *Geschichte*, historia en que respondemos a tales envíos), de la misma envergadura que el viraje de la historia de donde nació la metafísica clásica, tras la guerra del Peloponeso. La deconstrucción permite de este modo comprender qué es el origen en tanto que comienzo, a saber: el establecimiento súbito, imprevisible, pero largamente preparado, de una economía centrada sobre una cuestión. Y puesto que «el comienzo contiene, ya oculto en sí, el fin[1]», una problemática tal tiene su ciclo de desarrollo. La *arqueología* —para retomar la palabra de Michel Foucault— aislaría las regularidades en un ciclo tal para leer los arreglos que mandan el saber. La *fenomenología* de lo original debe afrontar la cuestión misma que antiguamente dio el comenzar. Debe proponer originalmente la cuestión de la ontología, puesto que «el comienzo de Occidente consiste en que, en la edad helénica, el ser del ente se convierte en memorable[2]». Al mismo tiempo, la tarea de la fenomenología sería proponer ontológicamente la cuestión misma del comienzo: «la instauración súbita del comienzo» designa la posibilidad, tras las devastaciones, de un acontecimiento histórico en que la cuestión inicial de la metafísica sea llevada a su término. Clausurar la metafísica sería, pues, «retomar» el comienzo premetafísico. Incluso si, en el límite en que nos encontramos, ello no puede hacerse sino según los esquemas heredados de la ontología, deconstruir la época salida de Sócrates y de Aristóteles equivaldría a localizar la problemática del *ti to on* como cercando un campo finito, eventualmente clausurado[3], en que, en todo caso, la descomposición parece seguirse ante nuestros ojos.

El concepto de comienzo, tal como resulta de la deconstrucción de las épocas de presencia, sólo es comprensible en el seno de una repetición anticipadora: «A nuestro pensamiento, hoy, se le insta a pensar de un modo más griego aún de lo que fue pensado por los griegos[4]». El pensa-

[1] Hw 63 / Chm 60. Es justamente a partir del fin como el comienzo se hace pensable como tal: «El alba inicial (*die anfängliche Frühe*) no se muestra al hombre sino al final» (VA 30 / EC 30).

[2] VA 227 / EC 275.

[3] Haciendo alusión al poema de Parménides (la primera de las «únicas vías de búsqueda que podamos concebir» es «la del "ser" y "es imposible que no sea"», Diels, frgm. 2), Heidegger describe esta clausura como «el acontecimiento de la despedida (*Abschied*) de todo "es"» (US 154 / AP 139). Cf. más adelante el § 35.

[4] US 134 / AP 125.

miento *original* es *retrospectivo* y *prospectivo* idénticamente; recuerda los comienzos arcaicos y anticipa un nuevo comenzar, la instauración de una nueva economía aletheológica. El asombro ante el nacimiento *posible* de una nueva edad —el *thaumazein* ante la esencia historial de la presencia— obliga a «pensar más originalmente aún lo que fue pensado al comienzo[1]». He aquí la primera ambivalencia, metafísica/premetafísica, de la noción de origen en Heidegger.

Desde *Ser y tiempo*, se añade un comienzo con un sentido distinto: no solamente ese libro tematiza lo original en el contexto de la repetición anticipadora, sino que la obra heideggeriana comienza por la repetición del comienzo occidental. Sabemos que *Ser y tiempo* comienza con una cita del Platón sobre nuestra ignorancia respecto de lo que queremos decir al utilizar la palabra «ente[2]». El comienzo que es aquí retomado es, pues, el comienzo de la metafísica, la «gigantomaquia» en la cual se enzarzaron la Academia y los sofistas respecto de qué sea lo ente. Pero, repetir la cuestión del ser, ¿supone reiterar esta gigantomaquia, lo original de la metafísica? ¿O lo original premetafísico[3]? La tarea de la repetición es formu-

[1] «*Das anfänglich Gedachte noch anfänglicher durchzudenken*» (VA 30 / EC 30). «Lo que fue pensado al comienzo» es descrito con una referencia implícita a un texto de Aristóteles: «No hay identidad entre lo que es anterior por naturaleza y lo que es anterior para nosotros» (Aristoteles, *Analíticos Segundos*, I,2; 72 a1; cf. N II 215-217 / N II 171-173). La segunda parte de la frase de Heidegger, «pensar más originalmente aún», remite al contrario a la aurora (*die Frühe*) anterior a Platón y Aristóteles. «Con la interpretación por Platón del ser como *idea*, comienza (*beginnt*) la filosofía como metafísica» (N II 226 / N ii 180). El *Beginn*, comienzo de la metafísica, se caracteriza justamente por el descubrimiento de la no-identidad entre lo que es anterior y posterior en el conocimiento: «es así como el *a priori* irrumpe en la distinción entre anterior y posterior en el conocimiento» (N II 227 / N ii 181). El inicio premetafísico es casi siempre designado como «*Anfang*»: «En el inicio (*im Anfang*) en Parménides y Heráclito» (*ibid.* Cf. por ejemplo Wm 370 / Q II 274).

[2] «Puesto que, sin duda, estáis desde hace tiempo enterados de lo que entendéis al utilizar la palabra "ente"; en cuanto a nosotros, pensamos alguna vez haberlo comprendido pero ahora hemos caído en un apuro» (Platón, *Sofista*, 244a). Estos propósitos son mantenidos por el extranjero de Elea con el fin de confundir a un grupo de hombres que pretenden saber lo que es un ente «contando al respecto unas historias». La ignorancia que confiesa el extranjero significa pues la imposibilidad de obtener cualquier saber por procedimientos anecdóticos.

[3] La distinción entre el comienzo presocrático de la filosofía y el comienzo de las ontologías en el sentido metafísico sigue implícita aún en SZ, cf. la observación

lada de este modo: «¿Tenemos hoy una respuesta para la cuestión de qué entendemos por la palabra "ser"? De ningún modo». La ignorancia, confesada en el *Sofista* por el extranjero de Elea, desplaza aquí el comienzo, si bien que un sentido completamente distinto de lo original está en juego: «¿Es que no sentimos el apuro hoy de no comprender la palabra "ser"? De ningún modo[1]». El comienzo de la cuestión del ser data, ciertamente, del tiempo de Parménides y, después, de la Academia; pero proponer de nuevo esta cuestión, retomarla, no es repetir la gigantomaquia de las escuelas, es más bien confesar la ignorancia y sentir el apuro. ¿Por qué el apuro? Porque la ignorancia nos golpea con algo que *deberíamos saber*. Para el ser que somos, la relación del ser es algo que comprendemos con anterioridad a toda reflexión: «No sabemos qué quiere decir "ser". Pero desde el momento en que nos preguntamos qué es el ser nos hallamos ya en una cierta comprensión del "es"[2]». Esta familiaridad con lo que, por otra parte, ignoramos es el comienzo del pensamiento. El apuro se podría superar quizá con un retorno a los Antiguos que fuera, al mismo tiempo, un retorno a nuestra precomprensión.

Si la repetición comporta este doble movimiento de retorno, entonces se tratará de comprometerse con la gigantomaquia, pero de modo que libere la localidad a partir de la cual la cuestión, propuesta antiguamente «de un modo tan general y ambiguo», pueda ser ahora propuesta coherentemente. Repetir la gigantomaquia es «luchar con vistas a la cuestión, *aún no elaborada*, del ser[3]». La repetición va a seguir a partir de ahí una triple estructura temporal: *renovación* de la problemática griega, *elu-*

---

sobre Parménides SZ 100 / ET 128. Werner Marx, *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, 1961, p. 122, nota que el comienzo que es retomado en SZ es el de Platón y Aristóteles, y que el *Andenken*, en los escritos ulteriores, se distingue de la *Wiederholung* en que es un «retorno al fundamento de la metafísica» *en cuanto* retorno a los presocráticos. Lo mismo para el final de la filosofía: «la totalidad de la historia de la metafísica» «se extiende de Platón a Nietzsche» (N II 226 / N ii 180), cuando la problemática del «es», abierta por Parménides no tendrá término más que con la clausura de lo que ahora no podemos sino formular la hipótesis.

[1] SZ 1 / ET 13.

[2] SZ 5 / ET 21. Vemos cómo el pensamiento postmetafísico transforma el descubrimiento platónico del *a priori*, que inaugura la metafísica: la anterioridad de la precomprensión se sitúa más acá de los problemas del conocimiento. «Comprendemos el "es" [...] pero no lo aprehendemos» (GA 24 18).

[3] KPM 232 / Kpm 295.

cidación de la precomprensión y *anticipación* de un pensamiento posible del ser. Con esto de por medio, será a partir del porvenir como el origen original deberá construirse. Si la problemática misma que ha constituido Occidente no está «para nada elaborada aún», ello quiere decir que la reducción y la construcción no pueden eludir la deconstrucción anticipadora. La comprensión del porvenir como sentido primero de la existencialidad debe ser suplida por la comprensión de un cambio histórico posible, inminente. Y por eso mismo, la dimensión temporal que guía la deconstrucción no es nunca el pasado: ella anticipa la posibilidad «en un largo intervalo» de «la instauración súbita del comienzo», es decir, de un pensamiento que una economía futura convertiría en su asunto propio, la venida a la presencia.

Cuando Heidegger habla del origen como *Anfang* no basta, pues, con leer solamente la referencia al «alba» griega ni a lo que él denomina «la donación epocal del ser[1]» en los filósofos decisivos ulteriores. Antes y después de la *Kehre*, el comienzo del pensamiento consiste sobre todo en una actitud: la confesión socrática de ignorancia o la disponibilidad para un cambio por venir en la constelación aletheológica de nuestra edad. Solamente cuando lo «existencial» se une a lo «económico» hay algo nuevo en la historia. Comenzar es entonces «suscitar la lucha de la verdad» por una «dotación y una fundamentación inmediatas»; es esencialmente «poner en obra[2]» un orden de presencia-ausencia. El origen original no requiere así solamente una actitud; este *oriri* es un hacer, *poiesis*. La palabra de René Char: «el poeta, gran Comenzador[3]» debe ser comprendida en el sentido en que el comienzo mismo es de naturaleza «poiética». Hacer la verdad, suscitar la lucha aletheológica, he aquí lo que es el comenzar. «El proyecto poiético surge de la nada en la medida en que no extrae jamás su don de lo que es corriente y transmitido[4]». Hacer la verdad no tiene otro preámbulo que esta actitud de partida por la cual nuestros proyectos son los ecos, sin las trabas de lo que es corriente y transmitido, de la verdad *haciéndose*[5].

---

[1] «[...] aus der epochalen Lichtung von Sein» (SvG 143 / PR 188).

[2] Hw 63 / Chm 60 sig.

[3] René Char, *Fureur et Mystère*, Paris, 1962, p. 83.

[4] Hw 63 / Chm 60.

[5] Véase el texto, capital para todo mi propósito, de GA 55 / 367, citado *supra* en exergo en el § 12, p. 122.

En los textos sobre el lenguaje la esencia *poiética* del comienzo es descrita como un modo de habitar. El *a priori* práctico para pensar la presencia es ahí un nuevo «aprendizaje del habitar[1]». Y lo mismo que la página de exordio de *Ser y tiempo* exigía la confesión de ignorancia como condición para retomar la cuestión ontológica, por eso mismo, estos textos sobre el habitar exigen que hagamos nuestra la manera griega, preconceptual, de habitar el lenguaje[2] como condición de tal repetición. Más tarde, en los textos sobre Hölderlin, lo original, situado en lo sagrado, permanece descrito según la triple temporalidad de la repetición: lo original, *das Anfängliche*, «permanece como lo que fue anteriormente», pero que los poetas presienten de tal modo que su «presentimiento se dirige a lo que viene y eclosiona[3]»; gracias a ellos, la eclosión de la presencia, la *physis*, se hace ahora pensable, cuando ella fue «anteriormente perceptible en su primer destello solamente: donación primera y original de lo que está presente en todo[4]». Lo original no es la *physis* misma sino el «primer destello» de esta, reconocida anteriormente al comienzo de la cultura occidental, puesta en obra hoy por los que denominamos justamente los poetas, y anticipada por los pensadores.

La repetición de la cuestión del ser también es anticipadora *porque es* poiética. Ello resulta del modo mismo en que la cuestión original de la ontología es trazada más allá de la gigantomaquia de las doctrinas. El primer resplandor histórico, heracliteano, del ser en cuanto *physis* aparecía como un acontecimiento (*Geschehen*) donante de medida: «Lo que quiere decir en adelante "ser" fue entonces puesto en obra de manera que diese la medida» para las edades por venir[5]. Pero ello «se produjo» (*geschah*); ningún genio dio la medida. Por lo mismo, la cuestión ontológica del origen está situada en una *poiesis* anterior a todo proyecto humano: la disposición del ocultar-mostrar «se hace» para cada edad, es literalmente iniciadora. Ella se instaura sin agente ni actor. Porque es poiética en este sentido no humanista, ella es también anticipadora: «el

[1] VA 162 / EC 193.

[2] «Los griegos *habitaban* esta esencia [el *legein*] del lenguaje, solamente que no *pensaron* nunca esta esencia del lenguaje» (VA 228 / EC 276).

[3] Höl 61 sig. / AH 81 sig.

[4] Hol 63 / AH 83.

[5] Hw 63 / Chm 61.

comienzo auténtico es siempre un salto anticipador (*Vorsprung*)[1]», incalculable e imprevisible. «Habitar como poeta» será entonces abrazar estrechamente las mutaciones aletheológicas, tomar el punto de partida en ellas *ciñéndose* lo más posible a sus pliegues. Los pensadores decisivos supieron abandonarse a la «serenidad de lo original» (*Gelassenheit des Anfänglichen*[2]) que nos aloja en sus pliegues, si bien los grandes filósofos no saben muy bien lo que les es dado pensar[3]. Por su doble sentido —punto del día de una edad y punto de partida del pensar— lo original reenvía simultáneamente al despertar primero, en el que el pensamiento, anteriormente, se entregó a la venida que es la presencia, y al *legein*, reunión de un orden actual de la presencia. El orden de presencia sitúa, y en este sentido precede, incluso la precomprensión. Una tal dependencia del *Verstehen* respecto de su localidad económica nos enseña mucho sobre lo que ocurre en periodos de transición.

Para la situación del pensamiento en los cambios de la historia, una figura de unidad singular, recordando a Parménides, resulta de esta anfibología de lo original: cuando «despunta» una nueva edad, el punto de partida del pensamiento se renueva de tal modo que la comprensión no tematizada de la presencia se hace nueva, desconocida. En los cambios de la historia aparece, hasta en el vértigo de todos y cada uno, que lo original económico, el *legein* epocal, y lo original «existencial», el *legein* noético, son un solo y mismo comienzo[4]. En los cambios de la historia se le hace patente que el pensamiento es esencialmente dependiente de las economías epocales y que esta esencia permanece totalmente enmascarada mientras describamos el pensamiento simplemente como predicado del sujeto «hombre» o como productor de proposiciones que le conciernen. A la mirada de la deconstrucción de los campos de la historia, el *incipit* de una época de la presencia y el *incipit* de su noesis son una sola y la misma donación original.

La figura de unidad por la cual el pensamiento comienza donde comienza una época permite disipar un malentendido frecuente en la lec-

[1] *Ibid.*

[2] Höl 63 / AH 84.

[3] Véanse los textos citados *supra*, p. 10.

[4] Véase la utilización hecha por Heidegger del fragmento 3 de Parménides («lo mismo es el ser y el pensar») (Hw 83 / Chm 82 y VA 231 / EC 279).

tura de lo que Heidegger denomina *das Anfängliche*; contrariamente a lo que se ha querido hacer decir a algunos fragmentos de textos, la puesta en obra inicial de la verdad —en una obra de arte o en el establecimiento de una comunidad, por ejemplo[1]— no implica de ningún modo elogio al jefe heroico, al gran hombre fundador, al genio. Al contrario, «los creadores, los poetas, los pensadores, los hombres de estado» se encargan de lo que el orden aletheológico hace presente, según la constelación en la cual lo hace presente[2]. Su acción sigue de cerca el orden de lo que deberá ser y no ser alcanzado en una época, sigue la «lucha» epocal del mostrar-ocultar. Esta lucha, y no la iniciativa de los hombres, «proyecta» lo que antes permanecía «inédito, no dicho, impensado». Es ella la que inaugura, la que comienza. Los hombres se disponen «después»; sus hechos y gestos comienzan con lo que la *alétheia* prescribe. Una prioridad tal, insuperable, por la cual el arreglo de la presencia precede a los pensamientos y las acciones es la manera en que la deconstrucción repite la identidad entre pensamiento y presencia. En efecto, en la identidad entre *noein* y *einai*, el ser «reivindica y determina» la percepción[3] y en ese sentido la precede. Aislada de lo que piensan y hacen los hombres, la economía de la presencia no es nada. Ella «usa» (*chreon*, Anaximandro) a los hombres. Pero los pensamientos y las acciones, si su donación original sigue disociada del origen epocal, se hacen «humanistas», sin localidad ni historia. Separar en nombre de la dignidad humana el discurso y la práctica de su enraizamiento en el orden concreto aletheológico es justamente la definición de lo que hacen las ideologías.

Vemos por qué la instauración de un orden tal puede ser denominado poetico[4], mejor: poiético. La lucha epocal entre lo velado y lo desvelado es ella misma una puesta en obra, *poiesis*. El poeta es solamente el que, por la palabra, hace aparecer la disposición dada de los entes presentes y ausentes. Pero, por citar otra vez a René Char, «tú eres en tu esencia constantemente poeta[5]». ¿Por qué? Porque en su esencia —que

[1] Hw 50 / Chm 48.

[2] «La lucha proyecta lo in-édito, hasta entonces no dicho e impensado. Esta lucha es después sostenida por los creadores, los poetas, los pensadores, los hombres de estado» (EiM 47 / IM 72).

[3] Hw 83/ Chm 82.

[4] Hw 59 / Chm 56 sig.

[5] Char, *Fureur et mystère, op. cit.*, p. 205.

ninguna *hybris* podría desviar de las constelaciones— el hombre no deja de responder y corresponder a lo que se proyecta y se sitúa alrededor de ello; al orden que «se destina», «se instaura», «se envía[1]» a él; brevemente, a lo que alrededor de él comienza. Sólo esta identidad entre nacimiento de una época y nacimiento del pensamiento permite comprender cómo «el pensamiento cambia el mundo»: «la palabra de los pensadores no conoce autores[2]». Finalmente, sólo esta identidad permite comprender, por ejemplo, el temor expresado por Hölderlin: «Antes podía disfrutar de una verdad nueva o de una mejor visión sobre lo que está por encima de nosotros y alrededor de nosotros; ahora me temo que me suceda como al antiguo Tántalo, al que le fueron dados más dioses de los que pudo digerir[3]». Hay pensamiento cuando la verdad, la *alétheia* epocal, *se hace*. Un orden de presencia-ausencia *se recoge* entonces en los que denominamos los pensadores y los poetas.

Si lo original es el surgimiento idéntico de una *lex* de las cosas y de su *logos* pensado, lo que Heidegger denomina el comienzo debe ser comprendido como doblemente antihumanista[4]: «El comienzo del viraje en la posición heredada por relación a las cosas», es decir, el comienzo de una *lex* epocal (*legein* en el sentido económico) surge de sí mismo; y el pensamiento que lo recoge (*legein* en el sentido noético) es siempre sólo la automanifestación de esta ley o de esta «posición fundamental, cambiante, en medio de las relaciones entre entes[5]».

Hay que ver bien hasta qué punto este emparentarse de Heidegger con Parménides atenta contra el sentido común. En rigor, aceptaremos entre el orden (*lex*) epocal y el pensamiento (*logos*) una relación de antecedente y consecuente. Ahora bien, una relación tal bien puede ser satis-

---

[1] SvG 110 / PR 151.

[2] VA 229 / EC 278.

[3] Friedrich Hölderlin, carta 236 a Casimir Ulrich Böhlendorf, del 4 de diciembre de 1801, 73-77 (Grosse Stuttgarter Ausgabe, t. VI, I, p. 427).

[4] Para pensar «más originalmente» (*anfänglicher*), es necesario ir «al encuentro del humanismo», cf. supra, p. 69, n. 61 y 62.

[5] FD 38 / QCh 60. El sentido antihumanista del concepto de economía aparece cuando recordamos que el «nomos es no solamente la ley, sino más originariamente, la prohibición contenida en el decreto del ser. Esta prohibición única es capaz de insertar al hombre en el ser. Y sólo una tal inserción es capaz de llevar y de relacionar». (Wm 191 / Q 148).

factoria en el interior de una teoría regional[1], pero no lo es en una perspectiva fenomenológica. Para ésta, en efecto, el orden epocal y el pensamiento no son dos entidades. La *lex* y su *logos* no serán comprendidos fenomenológicamente más que como *epoché*. Y es desde este punto de vista como son uno, con una identidad acontecimental. El sentido común admitiría aún que las opiniones y las convicciones de los hombres dependen de las constelaciones de verdad en la historia: que un medieval pueda ser «tomado» en un orden de presencia tal que la *mathesis universalis*, o la crítica de la razón pura, o la genealogía de la moral siguen siendo para él proyectos epocalmente imposibles de concebir; en cambio, ¡no va de suyo que cuando Duns Scoto piensa el orden de las esencias, o un Tomás de Aquino la analogía del ser, la palabra de estos pensadores tiene cada vez un autor! Pertenece al buen sentido decir que el auge de un régimen epocal es como mucho la condición empírica necesaria para el auge de un pensamiento, por situada como esté; que la ley del mostrar-ocultar es quizá un *a priori* concreto del pensamiento, pero que sería vano hablar de *identidad* entre el *legein*, que es la economía epocal de la presencia, y el *legein* que es el pensamiento.

Una reducción de la fenomenología de los cambios de la historia a una simple teoría del *Sitz im Leben* de las creaciones del espíritu desprecia el lugar del parmenidismo y del antihumanismo heideggeriano: *venir a la presencia y pensar son uno* —la presencia no es lo otro del pensamiento, ni su antecedente empírico ni su materia— *en su origen original*, es decir, en la estructura[2] de su realización. Esta identidad acontecimental es lo que Heidegger ha denominado antes la transcendencia. «El ser es el *transcendens* pura y simplemente[3]» porque —siguiendo el descubrimiento kantiano— las estructuras del *Dasein* son las del mundo. Más tarde, «el pensar» designa explícitamente este carácter acontecimental de la identidad presencia-vida. En las épocas en que

[1] Por ejemplo, una teoría que consistiera en mantener la determinación de las «cosas del espíritu», en última instancia, por los medios de producción, designaría por ahí un antecedente *empírico*.

[2] Del fragm. 3 de Parménides al «principio supremo de todos los juicios sintéticos» en Kant (cf. KPM 114 / Kpm 176), en el ser-en-el-mundo, después en la fenomenología de los cambios, es la estructura de la identidad la que permanece igual. Esta es descrita mejor por el *homologein* de Heráclito, véase más adelante § 25.

[3] SZ 38 / ET 56.

súbitamente se hace lo nuevo, la identidad de estructura entre la presencia y el pensamiento es solamente más evidente: si las filosofías decisivas no saben lo que, literalmente, les ocurre, es que se hallan a punto de un vuelco epocal cuyas latencias son aún desconocidas, innombradas e imposibles de nombrar. A los cambios de la historia, pocas cosas actuales y nuevas son dadas a conocer; en cambio, mucho de lo que es posible se da a pensar. La fenomenología de estos virajes adopta la distinción kantiana entre conocer y pensar[1] —o entre «pensamiento explicativo» y «el otro pensamiento[2]»— para localizar fuera del conocimiento la identidad original entre una constelación de cosas presentes-ausentes y el discurso de esta constelación[3]. La identidad es el asunto del pensamiento *besinnlich*, que sigue el «sentido», la dirección temporal, es decir, el destino de los cambios.

La adquisición transcendental en la descripción de lo original es finalmente preservada por la diferencia entre un orden óntico, cognoscible, y su desarrollo ontológico pensable. Un argumento transcendental consiste en retroceder, a partir de un hecho *establecido* (*Vorhandenheit des Vorhandenen*) hasta el descubrimiento, condición universal y necesaria para que pueda aparecer un tal hecho (*Entdecktheit des Vorhandenen*[4]), es decir, hasta el *establecimiento* de las funciones económicas que lo intro-

[1] Es bastante curioso, y hay que confesarlo, que Heidegger, haciendo suya esta distinción (véase nota siguiente) no reconozca jamás la fuente en la *Crítica de la razón pura*, B XXVI, B 145, B 166 (nota), B 194-5, B 358-9, B 411 (nota), A 397, B 497, B 591-2, B 799. En KPM y FD, al contrario, el «pensamiento» kantiano es presentado como significando indistintamente la actividad del entendimiento y la de la razón.

[2] VA 180 / EC 217. Bajo distintas designaciones, esta distinción es a menudo retomada (por ejemplo Gel 15 / Q III 166, Sp 212 / RQ 54).

[3] Aún a propósito de esto, aparece el carácter regional de la arqueología del saber tal como lo practica Michel Foucault. Es regional por la doble restricción del origen al *arché* y del pensamiento a la *episteme*. Esta arqueología no puede describir el fenómeno del comienzo epocal de otro modo que en términos de saber. Testigo de la aparición de las casas de internamiento en la edad clásica: «Ha debido formarse, silenciosamente y a lo largo de muchos años, sin duda, una sensibilidad social, común a la cultura europea, y que ha alcanzado bruscamente su límite de manifestación en la segunda mitad del siglo XVII» (Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, 1972, p. 66).

[4] GA 24 68.

ducen en un orden de presencia. La identidad entre la *epoché* y el pensamiento es así la instancia reguladora de lo que Heidegger denomina el ente en su totalidad. Decir que es el desarrollo de esta identidad la que regulariza la suma de lo cognoscible por un tiempo es, evidentemente, disociar el transcendentalismo de su localidad de nacimiento, la filosofía de la subjetividad. No obstante, conviene pensar la unidad inicial del descubrir según el modelo del *a priori*. El otro pensamiento, el que es otro con respecto al conocimiento, no tiene contenido asignable como no sea la constelación aletheológica en tanto que estructurada por la identidad inicial. Esta identidad determina, anticipadamente, las modalidades según las cuales una proposición podrá ser conforme a una donación; determina lo que será «verdadero» en el sentido de la adecuación. La identidad original entre la *epoché* «objetiva» y el *logos* (la vida) «subjetiva» es fuente de toda ley. Si «el comienzo es lo que hay de más grande[1]» —comienzo de un orden de presencia y comienzo del pensamiento de este orden, indisociablemente— lo es porque dicta las reglas de lo cognoscible, porque precede a éste como su condición. En un contexto distinto, Heidegger preserva pues el descubrimiento de Kant según el cual lo pensable legisla sobre lo cognoscible[2].

Comenzar no es realizar hechos grandiosos. Y si el comienzo del pensamiento lleva los nombres de Heráclito, Parménides, Platón, es solamente en tanto que estos nombres designan giros decisivos, críticos, en un orden de la presencia. Comenzar es, para un conjunto de entes, descubrirse. «Ahora bien, el descubrimiento es la *alétheia*. Ésta y el *logos* son lo mismo[3]». La verdad se instituye de golpe, «en un destello[4]», en la presencia. Lo original así comprendido regula la totalidad de la existencia, «sus dioses, su arte, su Estado, su saber[5]». La verdad como *alétheia*

[1] EiM 12 / IM 28.

[2] En su primer libro sobre Kant, este transcendentalismo no estaba aún disociado de la subjetividad, ciertamente, pero la interpretación de la imaginación transcendental como raíz común de la intuición y el entendimiento apuntaba ya a despejar el carácter acontecimental; de ahí los desarrollos abundantes sobre el sentido literal de la palabra *Ursprung* en este libro (KPM 20, 44 sig., 190, 219 / Kpm 82, 106 sig., 250 sig., 281).

[3] VA 220 / EC 267.

[4] VA 222 / EC 269.

[5] FD 38 / QCh 59.

precede, como condición transcendental, todos los casos de la verdad como *adaequatio*. Estos casos son de este modo esencialmente provisionales. La historia del ser aparece cuando seguimos hasta el final el descubrimiento de la precomprensión, es decir, hasta lo original en que por un tiempo las coordenadas de la precomprensión se ponen en escena.

Hay que ver que la noción transcedental de lo original es antihumanista *porque* es acontecimental. Si el «sentido» ontológico de la presencia reside en el inicio, en la donación, en el comienzo en que el ser y el pensar son uno, entonces es un desprecio, pura y simplemente, el articular el sentido sobre la existencia, la reflexión, el «retorno al sujeto», como lo hacen los hermeneutas que se reclaman heideggerianos. Ya en *Ser y tiempo*, «sentido» quería decir direccionalidad, más que significación: el tiempo es el sentido del ser, como el flujo es el sentido de un río. La envergadura antihumanista del vocabulario del sentido, en Heidegger, se confirma sobre todo en su comprensión ontológica de lo original. La *epoché* es inicial, iniciadora por la orientación nueva que da a los entes. La «orientación» (el sentido de un edificio dispuesto en dirección al Oriente) temporal de la cuestión del ser le viene así de que ella está siempre marcada epocalmente. Al desplazar la cuestión del tiempo de los tres éxtasis hacia las épocas en la historia, esta fenomenología se aleja del hombre.

Se imponen tres conclusiones.

1. Entre la comprensión original de la ontología y la comprensión ontológica de lo original, la diferencia es la que separa lo *empírico de lo transcendental*. Puede haber novedad (óntica) en la historia sólo porque el pensamiento «está en» el acontecimiento (ontológico) de la presencia, como el *Dasein* «está en» el mundo. Las épocas presuponen —es lo que las hace posibles— que el pensamiento sea esencialmente dócil a este acontecimiento. La identidad entre el *legein* económico y el *legein* noético es como el suelo sobre el cual se esbozan los giros concretos de la antigüedad preclásica a la edad griega clásica, en Roma, en el Medievo, en la modernidad y en la era contemporánea.

2. Si lo original es identidad entre esos dos comienzos no idénticos —disposición de los entes y comienzo del pensar (o de la existencia)— entonces ya no es posible comprender las «épocas» súbitas como la sim-

ple continuación de los periodos que acaban de ser enumerados. Las épocas introducen una fluidez en toda economía dada. Las constelaciones de verdad deben ser pensadas como movidas por *reajustes internos incesantes*.

3. lo original que fue anteriormente (*die früheste Frühe*), dice Heidegger, es un objeto de piedad para nosotros en la medida en que su retorno (*die andere Frühe*) se convierte en una posibilidad[1]. Esta posibilidad nos asigna nuestro lugar en los flujos de las economías. *La tipología de las constelaciones epocales nos da nuestra localidad*: cercana al original que permanece «inicialmente familiar[2]», aunque al mismo tiempo dado y retenido[3]. Cuando Heidegger habla de piedad en lugar de estas escansiones, y de una «aurora más luminosa» por venir, nos guardaremos de veren ella ya sea una religión secularizada, ya sea una utopía. Ser «piadoso» (*fromm* en el sentido de *fügsam*) es juntarse (*fügen*) a las junturas (*Fugen*) del velamiento-desvelamiento; y los mañanas más luminosas serían las que ninguna representación principial oculta.

[1] Hw 301 sig. / Chm 266 sig. «La piedad del pensamiento» es ciertamente el cuestionamiento (VA 44 / EC 48 y US 175 / AP 159). Pero el *promos* debe comprenderse a partir de la *alétheia* como *pistis alethés*, «fe en lo que está desvelado» (Parménides) (SD 74 / Q 131; VA 42 / EC 46). La piedad por lo que desvelan las constelaciones de la verdad anticipa una «aurora más luminosa», *hellere Frühe* (US 70 / AP 73) porque no dice nada más que la inserción del pensamiento «juntivo» (*fügsam*) en las junturas (*Fugen*) del celamiento-decelamiento (por ejemplo VA 272 / EC 329).

[2] US 127 / EC 329.

[3] Lo que está donado y retenido al mismo tiempo es «sagrado» (US 44 y 64 / AP 47 y 67). Lo inicial, *das Anfängliche*, es sagrado porque a través de las edades es preservado estando a la vez oculto (Höl 61 / AH 81). Su retorno está anticipado por el poeta (Höl 62 / AH 82). Lo sagrado «antiguamente sonreía», mientras que ahora es «desconocido» (Höl 63 / AH 84). En tanto estructura del mostrar—ocultar, lo sagrado es la «huella» que conduce a los cambios inminentes, a la «venida de los dioses que han huido» (Hw 250 / Chm 222). Hölderlin denominaba lo que está dado y al mismo tiempo retenido «la patria» (Höl 14 / AH 17). *Das Anfängliche* es antinómica como el *semaínein* de Heráclito («El maestro que está en el oráculo de Delfos no habla ni disimula, sino que significa», fragm. 93) (cf. EiM 130 / IM 175 y Wm 349 / Q II 238 sig.).

§ 19. El origen originario o cómo se hace la presencia

«[...] *physis*, el modo originario de surgir[1]».

Los modos *originales* del surgir son innumerables, tan innumerables como las puestas en escena económicas en la historia que nos sitúan. El modo *originario* de surgir no tiene historia. Con el concepto originario de la ontología y el concepto ontológico de lo originario, dejamos la fenomenología de los cambios (inútil añadir que no se trata de volver a la comprensión predicativa de un origen ontoteológico: la presencia jugaría como predicado de una fuente primera, ella misma fuera de nuestro alcance, pero que estaría constantemente presente en las cosas a la mano, a nuestro alcance). Deconstruir la representación de lo constantemente presente (al alcance o fuera de alcance) es entender la presencia misma como origen y es entender la presencia, así como el origen, como acontecimiento, como emergencia en el tejido económico, como «venida». Pensada *originalmente*, esta venida se articula a través de las épocas de la historia del ser; pensada *originariamente*, «pone fin a la historia del ser[2]».

El origen originario, «la donación que simultáneamente se despliega en tanto que retracción en sí misma[3]» está siempre implicada en lo que vivimos y comprendemos. Pero raramente es aprehendida por sí misma. De ahí la necesidad de una fenomenología que intente «arrancarla» a los entes presentes, es decir, que desimplique lo dado presente, su entrada epocal en presencia, y la presencia en su venida propia[4].

[1] FD 64 / QCh 95.

[2] SD 44 / Q IV 74.

[3] GA 55 365.

[4] La presencia en su venida propia, o *en tanto que* presencia, sigue siendo «el asunto mismo» del pensamiento de Heidegger, desde los primeros hasta sus últimos escritos (cf. SZ 35 sig. / ET 53 ig. Y SD 72-75 Y Q IV 128-132). Este asunto mismo es lo que, de SZ a SD, el doble retroceso transcendental debe alcanzar, puesto que conduce del conocimiento óntico al conocimiento ontológico y a la ontología fundamental; o, en los términos de KPM, del conocimiento empírico al conocimiento transcendental y al fundamento de la metafísica; o aún, según los últimos escritos: de lo ente (*das Seiende*) al modo de presencia (*Seiendheit*) y al ser (*Sein*); o del pre-

La identidad entre el pensamiento y el origen *original* reenviaba las iniciativas humanas a las constelaciones aletheológicas que se hacen y se deshacen, y que el pensamiento debe aprender a dejar que se cumplan. La identidad entre el pensamiento y el origen *originario* desarma al hombre de otro modo. Escapa a las descripciones de los virajes de la historia; el *Ursprung* se deja solamente *erspringen*, alcanzar por un salto[1]. Solamente entonces «la filosofía pertenece a los esfuerzos humanos más originarios», literalmente[2]. La figura parmenídea de una identidad acontecimental toma aquí su forma radical: en la raíz, no solamente nociones metafísicas del origen (*arché, principium*), sino incluso de esas mismas nociones en tanto que deconstruidas, el ser y el pensar son uno en este *phyein*, este idéntico «salto originario» por el cual los entes se dan en su conjunto, concuerdan los unos con los otros en una economía. Un ente está, cuando surge, unido con otros en una constelación finita que es su verdad. Pensar es seguir ese surgimiento y esa reunión; es recoger el movimiento por el cual los entes presentes se introducen en la presencia; es recoger su introducción en cuanto tal, y no en vista de esos entes. El elogio del «salto» del pensamiento, lejos de producir una promoción de lo irracional, tiene en vista el destacar los dos niveles de la diferencia ontológica, el de lo original en que el surgimiento de la presencia es descrito a partir de los entes presentes, y el de lo originario en que ese surgimiento es descrito sin relación con los entes[3].

Esta nueva identidad acontecimental —*ursprunglich*, no *anfänglich*— es de esencia a-histórica[4]. Ella resiste así a la repetición reiterativa, aunque

---

sente (*das Anwesende*) a la presencia (*Anwesenheit*) y a la venida a la presencia (*Anwesen*, SD 75 / Q IV 131, o *Anwesung*, Wm 359 / Q II 256); o finalmente del dejar-ser como actitud al dejar-*ser* y al *dejar*-ser (VS 103 / Q IV 300 y SD 40 sig. / Q IV 69 sig).

[1] EiM 5 / IM 18.

[2] FD 43 / QCh 69. En ausencia de filosofía, «falta una relación originaria con las cosas» (FD 31 / QCh 51).

[3] SD 2 / Q IV 13. Esta esencia «saltante» del pensamiento originario en toda su extensión debe distinguirse del «salto» por el cual entramos en el pensamiento originario. El juego de palabras sobre *Satz* (a la vez «proposición» y «salto») concierne la segunda acepción, el retroceso hacia la ontología fundamental, o el fundamento de la metafísica, o el ser, o la venida a la presencia, o el dejar-ser.

[4] «*Ungeschichtlich, besser geschicklos*», «a—histórico, o mejor, sin destino» (SD 44 / Q IV 74).

el retorno a lo originario sea lo más fácil *a propósito* del retorno a lo original[1]. Una modalidad de la venida a la presencia una vez pasada se pierde. Porque esta venida es siempre nueva, es la esencia misma de la finitud. La identidad originaria entre la presencia y el pensamiento sigue siendo la gran ausente de toda reflexión sobre la historia — es la razón por la cual no comprenderemos nunca desde dentro qué significaba Delphos para los griegos, Sacsayhuaman para los incas, o incluso la predicación de Jesus para los judíos. ¿En efecto, cómo repetir la emergencia mutua de las cosas, de las acciones y de las palabras, una vez que su interdependencia ha cambiado de modo? Es debido a que el origen, como surgimiento instantáneo, no tiene historia; que permanecemos sin voz cuando querríamos saber qué era el puma antes de la conquista del Perú, cómo estaban presentes todas las rutas transandinas, el sistema decimal, los trabajos y los sacrificios, los adornos, las estatuas en metal, los templos de Cuzco, los caciques y el emperador, la muerte, finalmente.

El *phyein* no tiene historia, no tiene destino. Pero no es *a-temporal*. De no ser así, ¿cómo el actuar sería *kata physin*, siguiendo la simple venida? La temporalidad de la presencia en tanto que acontecimiento resulta de la noción correspondiente de la nada. Lo *original* es una donación a partir de la *nada óntica*, es decir, de la totalidad de los entes ausentes para una edad. Lo *originario* es una donación a partir de la *nada ontológica*, es decir, de la retracción inscrita en el despliegue mismo de la eclosión o de la venida. La ausencia sobreviene en el corazón mismo de la presencia. La ausencia en la presencia es el tiempo originario: venida, *Angang*[2] y partida, *Abgang*[3], *genesis* y *phtora*[4]; ser y nada[5]. La emergencia mutua de los entes en la cual la nada temporaliza el ser es el origen originario, el *Ursprung*.

---

[1] Véase, por ejemplo, la elaboración de la noción de *physis* como venida a la presencia a propósito de la repetición del sentido original de esta noción en Aristóteles (Wm 368-370 / Q II 272-274).

[2] SD 14 / Q IV 31, o *Anwesung* (Wm 369 / Q II 273).

[3] O *Abwesung* (Wm 369 / Q II 273).

[4] Hw 315 / Chm 278 sig.

[5] «Lo todo otro de todo ente es la nada; pero esta nada se despliega como ser» (Wm 101 sig. / Q I 76). Dos notas marginales acompañan una edición ulterior de ese texto: ese «todo otro» «es aún pensado metafísicamente a partir del ente»; la nada es aquí «nada de lo ente» (GA 9 306).

La anticipación del futuro en tanto que actualización temporal de la estructura del mostrar-ocultar no es la misma en lo originario y lo original. Al comienzo de una era de la presencia, nuevos entes entran en la economía de las palabras, de las cosas y de las acciones. El oro de los conquistadores, las palabras fijadas en la iglesia de Wittenberg (si es que este gesto existió), los logros de los campesinos después de Thomas Müntzer, son otros tantos elementos nuevos que componen la economía de la modernidad que comienza. Pero el oro, las tesis de Lutero y la rebelión de los campesinos estaban ausentes, eran económicamente imposibles, hasta este giro epocal. Con los cambios de la historia ciertos entes se retiran («Al final del Medievo, la lepra desaparece del mundo occidental[1]»), se ocultan, caen en la *lethé* y otros se muestran. Por ahí comienza una edad. He aquí la estructura del mostrar-ocultar *ontico* tal como la deconstrucción —la «superación de la metafísica»— permite leerla en los momentos de transición. La estructura del mostrar-ocultar *ontológico*, en cambio, no reclama los entes; revela la *lethé* y la *alétheia* «sin tener en cuanta la relación del ser con los entes [...]. Importará desistir de la superación de la metafísica y de dejarla a sí misma[2]». El mostrar-ocultar originario permanece impensable en el seno del proyecto de deconstrucción o de superación, puesto que este proyecto pretende desmantelar las economías ónticas, destronar los entes-principios, subvertir los órdenes de entes que han tenido curso en la historia. Es pues la presencia misma la que debe ser pensada como oculta y manifiesta, «anteriormente a la diferencia [...] y por ello *sin* el ente[3]».

[1] Es la frase por la cual comienza Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 13.

[2] SD 25 / Q IV 48.

[3] GA 9 306. Durante su periodo intermedio, el de la historia del ser y de la superación de la metafísica, Heidegger piensa la diferencia ontológica a partir del *chreon* de Anaximandro, como «expedición del presente en lo desoculto» (Hw 340 / Chm 301). Otras muchas vueltas se unen al mostrar—ocultar así comprendido, por ejemplo «distancia y proximidad» (Höl 138 / AH 188 y VA 108 / EC 125), «peligro y salvación» (VA 36 / EC 38 y 43). Durante este periodo la diferencia es el nombre de la presencia en tanto que ella permite a los entes aparecer como ausentes o como presentes. Más tarde, cuando intente pensar el *phyein*, sin recurrir a los entes presentes o ausentes, es la presencia misma la que exhibe la doble característica de apropiación y de desapropiación (SD 44 / Q IV 75), y ello no ya «porque en la eclosión del desocultamiento, la esencia de éste, a saber, el ocultamiento, por todas partes se retira en favor de lo desocultado que aparece como lo ente» (Wm 199 / Q I 29)

La temporalidad de la presencia es el porvenir en ella, la apropiación de la ausencia. Esta apropiación de lo posible es la *puesta en* escena, el *Es gibt*, «hay[1]». Lo que pone así en presencia, «eso» que no tiene historia y que es el simple factor diferencial, es el elemento más tenido en cuenta, el más banal en cierto sentido, en una constelación epocal dada, a saber: que en un corte sincrónico, los entes pertenecen los unos a los otros según tal modo de reciprocidad.

Vemos cuan desastroso sería el volver a llevar lo originario, el *phyein*, a la antigua *existentia*, o al simple *daß*, y lo original, la *epoché*, a la antigua *essentia*, o al simple *was* — como si, por la gracia de cualquier composición, las modalidades epocales añadieran la quiddidad al ser. Si la *physis* no fuera más que el hecho de ser, el actuar *kata physin* caería una vez más en la imposibilidad. ¿Cómo puede entonces el *phyein* hacer posibles las economías y las modalidades del actuar? Por el modo en que la presencia retiene la ausencia, en que el porvenir es inminente, o incluso en que la nada temporaliza el ser. El factor diferencial que decide respecto de lo que está por pensar y de lo que es posible hacer, es la relación temporal entre *alétheia* y *léthé*.

El origen originario era reconocido como condición temporal de lo que debe pensarse y hacerse, ya en *Ser y tiempo*. Decía Heidegger por entonces que los entes «surgen» en el horizonte abierto por nuestro proyecto de ser, según los tipos de relación que mantenemos con ellos[2].

—no ya, pues, porque el desocultamiento permanezca en la retracción del ente ocultado, nada por relación a este ente— sino porque ocultamiento y desocultamiento son los rasgos de la presencia misma, fuera de su diferencia con el ente. El concepto de *alétheia* no es, pues, el mismo antes y después del descubrimiento del acontecimiento a-histórico de puesta en presencia.

[1] «Hasta en el acontecimiento de apropiación puede ser cuestión de rechazo y de retención en la medida en que estos conciernen el modo en que hay tiempo» (SD 58 / Q IV 93).

[2] Este surgimiento, *Ursprung*, es múltiple, de acuerdo con la multiplicidad de las regiones descubiertas por un proyecto. Para la comprensión de lo originario en el contexto del análisis existencial hace falta ver no solamente que regiones múltiples coexisten para el ser que somos, sino que un ente, por ejemplo la famosa jarra, puede pasar de una región originaria a otra: es presente, «surge» diferentemente cuando sirve en la mesa, cuando es fotografiada en una enciclopedia vinícola, o aún analizada según la composición de sus redes cristalinas. El ser que somos surge, también, en diversas regiones: *Dasein* para la ontología fundamental, *vorhanden* como objeto de la ciencia médica y *zuhanden* como carne de cañón...

Pero, por el hecho de ser comprendida a partir de nuestra muerte, la temporalidad no podía aún ser reconocida como simple puesta en presencia. El origen originario era la apertura, abierta por nosotros, en la cual las cosas *son* en tanto que aparecen al ser que somos. Vemos el modelo kantiano detrás de este modo de comprender los fenómenos: en ninguna otra parte los compromisos latentes del análisis existencial con la filosofía crítica aparecen más claramente que cuando el *Ursprung* es relacionado por Heidegger con la apercepción transcendental[1]. Lo originario en tanto que proyecto es finito en el sentido que manifiesta los entes sobre un horizonte de entes no manifiestos. La necesidad de tal horizonte significa que la manifestación ilimitada de todo lo que puede ser presente es imposible[2]. Para la comprensión de la verdad resulta que las estructuras existenciales que permiten descubrir los entes de modo diverso presentes «manifiestan el fenómeno más originario de la verdad». La verdad es comprendida como descubrimiento abierto por el ser-ahí. En fin, si «descubrir es un modo de ser del ser-en-el-mundo», las relaciones de pertenencia recíproca que constituyen el mundo son, ellas también, comprendidas a partir del ser-ahí humano: «el mundo [...] es un carácter del ser-ahí mismo[3]». Todo esto no quiere decir que lo originario, la verdad y el mundo estén, en *Ser y tiempo*, sometidos a un tratamiento «humanista» en el sentido de un «movimiento circulatorio en órbitas, más o menos próximas, alrededor del hombre», pretendidamente cono-

[1] Según SZ, «Kant aprehende, y con razón, el contenido fenoménico del "yo" (moi) en la expresión "yo pienso" [...]. El "yo pienso" quiere decir: "yo enlazo" ». Positivamente, el yo no es una sustancia para Kant. Pero negativamente, resulta cuando menos ser *res cogitans*, «sujeto» lógico y *vorhanden*, y la lógica kantiana vuelve a una «lógica de las cosas» (SZ 319 y 11 / ET 26). Heidegger, al proseguir en la dirección indicada por Kant, comprende el *«ich verbinde»* como proyección del mundo. El cuidado toma entonces el lugar de la apercepción, como «unidad originaria de esta totalidad estructural» (SZ 232). W. Marx, *op. cit.*, p. 97, escribe directamente *«ursprunglich (transzendental)»*.

[2] Ello deberá mentenerse frente a ciertas fórmulas ambiguas, en Heidegger mismo, según las cuales el olvido del ser podría ser «superado fundamental y expresamente» (SZ 225 / ET 271). Cf. la nota ET 309, así como Henri Declève, *Heidegger et Kant*, La Haye, 1970, p. 173, sobre la explicación, sea por la ocultación estructural, sea por el olvido histórico, del «retroceso» de Kant ante la temporalidad del ego. Más tarde, Heidegger mantendrá la imposibilidad de un desvelamiento total contra la pretensión de explicación universal por las ciencias modernas (por ejemplo VA 168 / EC 200 sig.).

[3] SZ 64 / ET 87

cido en su esencia metafísica[1]; sino que el ser-ahí humano «deja surgir» (*Ursprung* en tanto que *entspringen lassen*) el mundo y la verdad[2].

La tendencia hacia el antihumanismo en la comprensión del origen originario —y en la verdad como descubrimiento, y del mundo como red de pertenencias recíprocas— se acentúa tras *Ser y tiempo*. Aquí es significativo el acoplamiento de los dos sentidos de origen: «La esencia de la verdad no podía ser retenida y conservada en su originario original» (*in seiner anfänglichen Ursprünglichkeit*); de ahí la necesidad de «re-aprehenderla más originariamente en su originario[3]». La verdad como descubrimiento ya no es comprendida por Heidegger en relación con el hombre; no obstante, permanece situada en un ente privilegiado, «la obra de la palabra poética, la obra de piedra en el templo y la estatua, la obra de la palabra pensada, la obra de la *polis*[4]». Ya no es el ser humano sino la obra la que «abre una apertura[5]». Lo originario se ha desplazado del ser-ahí a la obra. Este desplazamiento muestra bien la punta antihumanista de la *Kehre*, pero muestra también que lo originario está aún pensado *a propósito* de lo original. El «mundo», comprendido como un arreglo manifiesto —y en ese sentido opuesto a la «tierra», al velamiento— de los entes en una modalidad finita de la presencia, surgida con la obra: «ser una obra es erigir un mundo[6]». Cuando el mostrar-ocultar, que es la esencia de la verdad, es expresado como «lucha originaria[7]» de la tierra y del mundo, del velamiento y del desvelamiento, debemos comprender esas metáforas en referencia a la historia de la presencia: las obras (pero sobre todo las comunidades) que constituyen nuestra historia abren cada vez un dominio de vida y de pensamientos posibles. La noción de puesta en obra se distingue de la de puesta en presencia, como

[1] Wm 142 / Q II 161, cf. más adelante, p. 293.

[2] KPM 136 / Kpm 199. El adjetivo *ursprünglich* corresponde, dice Heidegger, al *originarius*, originario, de las expresiones kantianas *intuitus originarius* y *exhibitio originaria*. Pero Heidegger retiene, ciertamente, sólo lo que permanece «a ras del fenómeno» (KPM 129 / Kpm 192), con exclusión de las especulaciones sobre la intuición intelectual.

[3] EiM 145 sig. / IM 193 sig.

[4] EiM 146 / IM 195.

[5] Hw 30 y 34 / Chm 31 y 34.

[6] Hw 33 / Chm 34.

[7] Hw 43 / Chm 42.

la fenomenología descriptiva de la historia de la presencia se distingue de la fenomenología transcendental del surgimiento de la presencia. Al «proyecto» cuasihumanista de los primeros escritos se opone ahora el anonimato del acontecimiento histórico por el cual una obra se impone sobre una red de intercambios[1]. En estos escritos el origen de la obra de arte... es la obra de arte, ella misma, por cuanto que impone su orden sobre un mundo finito. Si se dice que lo originario se manifiesta igualmente en otros dominios en que la lucha del velamiento-desvelamiento instaura una red tal, esos dominios son poco numerosos[2]. Si bien la localidad del origen originario, en estos escritos relativos a la historia del ser, no es ya el ente que somos, *es siempre un ente el que instituye un mundo* y que se compromete en la lucha entre lo cerrado y lo abierto, la lucha aletheológica. Esta referencia a entes y a sus regiones cesa cuando la comprensión de lo originario no es ya buscada a propósito de lo original, sino que Heidegger se esfuerza en pensar *lo originario en sí mismo*. Entonces la diferencia ontológica ya no es operativa más que implícitamente.

Es que, una vez tematizado en sí mismo, el origen originario resulta irreductiblemente múltiple. He aquí el descubrimiento decisivo que muestra que anteriormente a la lucha binaria entre velamiento y desvelamiento, la venida a la presencia lleva a cabo una lucha — para nada.

Cuando Heidegger habla de una lucha cuatripartita[3], lo que cuenta no es la cifra cuatro, sino la *fragmentación de lo originario*. La venida a la presencia aparece entonces como la apropiación «a partir de una unidad originaria[4]», de las dimensiones múltiples del mundo[5]. Este aconteci-

---

[1] Vease Hw 53 / Chm 51.

[2] «¿Cómo se cumple la verdad? Contestamos: se cumple en pocas maneras esenciales» (Hw 44 / Chm 43). Algunas de las modalidades del «cumplimiento originario de la verdad» son enumeradas Hw 50 / Chm 48.

[3] VA 150 sig. Y 171 / EC 177 sig. Y 204-206. Véase también «Hölderlins Erde und Himmel», in *Hölderlin—Jahrbuch*, XI (1958-1960), p. 17-39 / AH 195 sig.. Según una noticia en SD 45 / Q IV 76, todo US trataría de la «cuaternidad».

[4] VA 149 / EC 176. Esta unidad originaria es la sincronía de la cuaternidad: las cuatro dimensiones se sitúan, están «implicadas», en el mismo «pliegue» (*Einfalt, ibid.*). Por ahí se excluye de la cuaternidad toda pespectiva diacrónica de los «pliegues» por los cuales «el destino de la metafísica» «se despliega» (*entfaltet*, Wm 241 sig / Q I 135). Sobre este *Entfalten* diacrónico véase todavía SvG 182 sig. / PR 236 sig.)

[5] Así, la «cuaternidad» es lo que la presencia se apropia, *das Ereignete* (SD 45 / Q IV 76). No es pues correcto decir que «el hombre se sabe dependiente de las

miento de apropiación múltiple «no puede ser retenido, ni como ser, ni como tiempo»; él es, más bien, su puesta en presencia mutua, «el neutro "y" en el título "Tiempo y Ser"[1]». En cuanto a la unidad originaria no autoriza ninguna henología. Heidegger nunca concibió la presencia sobre el modelo del *pros hen*, como «presencia para» el hombre, para la obra o cualquier otro ente. Pero, si comprendió el campo de presencia abierto «por» el hombre o la obra, más adelante ese campo pierde su centro. La unidad originaria es el simple acontecimiento de puesta en presencia. Pensada a partir de su temporalidad propia, de su movilidad[2] —que no tiene ya que ver con los éxtasis o con la historia destinal— este acontecimiento se resume en el trazo más cotidiano, el más común de

---

cosas (*bedingt*), es decir, inserto en la totalidad de lo ente que Heidegger designa como "cuaternidad"» (Walter Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen, 1957, p. 55). La cuaternidad no es la totalidad de lo ente. Es al contrario un título entre otros para pensar la presencia como venida, o como juego, sin relación con lo ente.

La traducción de «*Geviert*» por «cuaternidad» (*quadriparti*), propuesta por Jean Beaufret en EC, no es feliz. En «Geviert» no es cuestión de «parte» y de «partida», así como Heidegger tampoco se atiene al número cuatro. El *Geviert* es antes un juego de lenguaje que reúne (*dichtet, verdichtet*). Podríamos traducir por «quator» o «cuarteto». Pero Heidegger dice también *Vierung* (VA 179 / EC 215), Beaufret traduce: «Cuadratura». *Vierung* es un término de la historia de la arquitectura. Designa la intersección de dos naves en una iglesia, punto de luminosidad porque se sobrepone en una cúpula (*Vierungskuppel*) y de una linterna, y es un punto donante de vista de conjunto porque es centro de las cualtro alas del edificio. La *Vierung*, o la *Geviert*, es el corazón de la catedral en que hay que permanecer. Es ahí donde se halla el santuario del santo (*der Heilige*), que cura (*heilt*) y que, restituyendo la integridad (*das Heile*), confiere la salvación (*das Heil*). Es ahí que la permanencia «pone orden» en los que se reúnen. «Cuaternidad», en lugar de sugerir esa reunión en un punto de luz y en un centro en que se anudan las líneas arquitectónicas y los espacios, hace más bien pensar en un desglose en cuatro partes. En fin, *Geviert* es un término apenas corriente hoy, designando las dimensiones: hablamos de *Gevierthof*, es decir del patio alrededor del cual y en relación al cual los cuatro edificios de una construcción se orientan. *Geviert* significa entonces las cuatro regiones del mundo, los puntos cardinales que se vuelven cercanos en la cosa (cf. VA 163 sig. / EC 194 sig.). Los ejemplos del puente y del jarro (VA 152-155 y 164-172 / EC 180-184 y 196-206) dicen precisamente cosas en que el «corro enrolla en un anillo» las cuatro regiones del mundo. El *Geviert*, lejos de cortar en partes, reúne el juego del mundo. Sólo acusa lo múltiple indirectamente, no habla del *tiempo* más que implícitamente.

[1] SD 46 / Q IV 78.

[2] «*Bewegtheit*» (Sd 44 / Q IV 75).

toda experiencia de pensamiento, a saber, el surgimiento del «ahí». La punta del concepto de la cuaternidad está dirigida contra toda representación de un «universo», de un mundo vuelto hacia lo Uno. Nada se gana, al contrario, todo se pierde, cuando interpretamos este acontecimiento de puesta en presencia a partir de la diferencia aristotélica entre *dynamis* y *energeia* para llevarla a la cuestión del sentido del ser para el hombre, o cuando vemos en ello una modificación de la dialéctica hegeliana del reconocimiento. En uno y otro caso, la puesta en presencia sigue orientada hacia el hombre, centrípeto, no verdaderamente múltiple como juego. El acontecimiento de apropiación no es más que una «puesta en relación esencial[1]» de dimensiones de manifestación que no tienen en común con las antiguas «regiones» fenomenológicas más que la multiplicidad. Estas dimensiones de manifestación son tan múltiples como Dionysos disecado[2].

No conseguiremos jamás aprehender la diferencia entre lo original y lo originario en tanto que éste no sea comprendido como contenido fenoménico último de la diferencia ontológica. Heidegger establece esto en tres movimientos de aproximación[3]: lo originario es el *a priori* de lo original; pensar lo originario es llevar la historia de los comienzos epocales, es decir, de los orígenes originales, a su fin; el ocultamiento que pertenece a la esencia de lo original es superado, sobreelevado y preservado en lo originario.

Lo originario, el acontecimiento de venida a la presencia es el *a priori* de lo original entendido como *incipit* epocal. En efecto, el *Ursprung* no es una nueva marca histórica de la presencia sino, al contrario, las marcas originales en la historia de las épocas, así como las economías, «pertenecen a», «son retomadas en» el acontecimiento de la venida a presencia. Ese *a priori* no puede ser construido según los esquemas tradicionales inaugurados por Platón y articulados para la subjetividad por Kant; no obstante, se trata de una estructura anterior a la experiencia (histórica) que hace a ésta posible. El acontecimiento no histórico en el cual

[1] «*Wesenhaftes Zueinander*» (Hw 250 / Chm 222).

[2] *Ibid.* Es, quizá, a la figura de Dionisos que habrá que unir las expresiones sugiriendo «la unidad originaria» de la cuaternidad, a saber el «juego», el «corro», el «juego de espejos», «*das Gering*» (Va 178 sig. / EC 214 sig.). Pero, ya lo indica ese texto también, esta unidad no es más que el *Einfalt* sincrónico.

[3] SD 44 / Q IV 74 sig.

surge la presencia debe, «de una manera o de otra», ser reconocido como la condición de posibilidad del acontecimiento histórico en el cual adviene un orden de cosas presentes. Comprendemos el ser como el surgimiento sincrónico de un orden tal de lo factible y de lo cognoscible para una época dada, surgimiento en el cual se retiene lo que quedará como imposible de hacer y conocer. La ausencia no es el «fondo» sobre el cual se produce el *phyein*, la emergencia no abandona el encubrimiento, la llegada en presencia permanece por el contrario *atravesada* de ausencia. La diferencia entre lo original y lo originario se impone por el simple reconocimiento que en cada instante *hay* una disposición acontecimental de presencia-ausencia, que la presencia «se produzca». La diferencia ontológica aparece, pues, en su contenido fenoménico último, como la que hay entre el *hay* velando-desvelando y las marcas que disponen un orden epocal[1]. Para que un orden y su *legein* puedan comenzar, se requiere la emergencia de la presencia como acontecimiento *a priori*, como condición necesaria y universal.

Toda la contención de la fenomenología heideggeriana se dirige a esa emergencia, pensada en sí misma. En ese sentido, su esfuerzo pretende conducir la historia de los comienzos a su fin. «El pensamiento se sostiene en y delante de Eso que ha legado las distintas figuras del ser epocal[2]». Pero «Eso» es comprendido de antemano por todos y cada uno. Cuando un ente como la ciudad de Cuzco estaba habitada por los descendientes del emperador, con exclusión de cualquier otro clan, el ser epocal se daba de modo diverso que en el tiempo en que Pizarro hizo construir iglesias y conventos sobre las habitaciones incas parcialmente arrasadas; y Cuzco «se da», «hay» esta ciudad, de modo diferente a cuando se convierte en mercancía para el mercado turístico internacional; diferente aun cuando pronto, sin duda, «el aire tan puro que los cadáveres no se descomponían», al decir de un cronista español, será irrespirable incluso para los monolitos y la UNESCO decidirá protegerlos, a ellos también, con inmensas cubiertas en plástico. A cada etapa de esta historia ciertos *entes* están presentes, otros, ausentes: hoy, Atahualpa, que ya

[1] Como ya lo indiqué, el doble retroceso hacia lo originario es paralelo al descrito en SZ y KPM. A las series enumeradas supra (p. 202, n. 262) se añade el doble «paso atrás» de los entes presentes en una disposición epocal a esta disposición misma, después al acontecimiento de emergencia de la presencia.

[2] SD 44 / Q IV 74.

no está en este valle, y la industria moderna que no está aún, marcan por su ausencia el campo de lo que es presente. En cada etapa también hay el modo de presencia (*étance*), el comienzo fundador de un orden que articula una constelación aletheológica para el pensamiento. A cada etapa hay el *hay* mismo, el ser si queremos, o la llegada a presencia, el acontecimiento de que haya presencia-ausencia más bien que pura ausencia. Pero para llegar a estar atento a este origen, al surgimiento desnudo, es necesario desviar la mirada filosófica de la continuación de las constelaciones del modo de presencia (*étance*) en el curso de las edades. ¿Qué es justamente lo que toca a su fin?

«Con el despertar al acontecimiento el olvido del ser es superado, sobreelevado, preservado[1]». El olvido toca a su fin: ¿quiere decir que pensar la presencia más allá del «aprendizaje» y de la «preparación[2]» sería recoger la presencia en pleno mediodía de un «hay» unívoco más allá de toda ausencia? No, dado que —lo hemos visto— la presencia en su venida se retira en sí; es *esencialmente* «acercamiento en la retirada[3]». En tanto que el acontecimiento de apropiación es al mismo tiempo desapropiación, el ocultamiento que caracteriza la época de la metafísica es *aufgehoben*. La alusión a la dialéctica hegeliana en ese texto no facilita, ciertamente, su comprensión. Pero lo que cuenta es que el origen originario, una vez reconocido, el origen original, si es preservado, lo es en el seno de una topología que interroga la historia en función de otro origen, ni histórico ni transhistórico. En este sentido, lo original, con el ocultamiento que se mezcla en todo comienzo, está superado. La deconstrucción ha alcanzado entonces su meta, ha liberado un surgimiento distinto de lo original —y éste ha sobreelevado a aquél— a saber, el surgimiento precario, fundador de nada, siempre naciente, de la presencia. Ha trasmutado así el ocultamiento, introduciendo la ausencia, el aún no, el *ad* futuro de la «*ap*ropiación», en el corazón de la presencia en tanto que venida. «Para el pensamiento que entra en el acontecimiento de apropiación, la historia del ser como lo que hay que pensar, ha terminado[4]».

---

[1] «*Die Seinvergessenheit "hebt" "sich" "auf"*» (SD 44 / Q IV 74). La insistencia por Heidegger en la noción de *Aufhebung* obliga a traducir de modo a retener los tres momentos.

[2] SD 66 / Q IV 119.

[3] SD 44 / Q IV 75.

[4] SD 44 / Q IV 74.

He aquí cómo Heidegger intenta pensar la superación de los principios epocales que rigen una constelación de cosas presentes-ausentes. El «hay» que desvela todo, velando, hace posible esas constelaciones concretas así como sus principios. La «cosa misma» de la fenomenología habrá que buscarla más allá de los principios. ¿Cuál es entonces la cuestión de la «superación» de la metafísica? Prevenir la recaída de una comprensión acontecimental del origen en una comprensión principial. La trasmutación a contrapelo por la cual la presencia emergente se institucionaliza en principio que reina —y que sirve para justificar la acción— es el destino malo del origen. En tanto que surgimiento, lo originario es esencialmente frágil, finito, presto a girar al «principio» tan pronto como reconocido. Quizá Heidegger ha prestado un mal servicio a la fenomenología al rodear «Eso» que da la presencia, es decir, su autodonación, con un aura de mistificadora: «Eso da», *Es gibt*, quiere decir la simple entrada en presencia. Y decir entrada es decir venida de cualquier parte, venida como advenir. Si estamos invitados a callarnos ante el misterio de Eso que da, no hay que ver ahí otra cosa que la imposibilidad de hablar de la ausencia en tanto que ausencia. La desapropiación en el seno mismo del acontecimiento de apropiación «incluye la cuestión: ¿desapropiación hacia dónde? De la dirección y del sentido de esta cuestión nada más se dijo[1]». En efecto, ¿qué decir de la inminencia como tal, disociada de lo inminente? El orden *principial* de una época la fija en un sistema de prioridades y de precedencias: sistema en que se pierde «la dirección y el sentido» temporales de la ausencia. Al mismo tiempo que pone fin a la historia de las épocas, la fenomenología de lo *originario* se insolidariza de la búsqueda de un primero. El precio a pagar para la rehabilitación de una búsqueda tal sería el abandono de la esencia temporal de la presencia — el abandono, por consiguiente, de la única problemática del pensamiento de Heidegger.

Esta aniquilación de la función legitimadora, justificadora, de la filosofía en Heidegger[2], parece con toda claridad deseable a propósito de

[1] SD 46 / Q IV 77.

[2] En el ensayo «El origen de la obra de arte», la diferencia entre lo original y lo originario no está completamente clara. Al leer el texto parecería que el «acontecimiento originario de la verdad» en un campo de presencia tal como una comunidad, una obra, etc., significa el comienzo, el «gesto fundador» que abre un campo tal (Hw 50 / Chm 48). Esta fusión de lo original y de lo originario explica, en gran medida,

que la historia es hecha de «marcas» de ser, *Seinsprägungen*, y de su fin[1]. A la última de esas marcas, el *Gepräge* técnico, científico, industrial[2], al último principio epocal se le opone la posibilidad de un cambio completamente distinto que los que separan épocas. La fenomenología de lo originario «no quiere ni puede predecir un porvenir»; pero lo que ella quiere, y puede, es reclamar «que el hombre esté preparado para una determinación que, entendida o no, habla en todo tiempo en el destino, aún indeciso, del hombre[3]». Es claro, al menos, que esta determinación originaria no sostiene nada ni autoriza a nada, no siendo más que otra «marca» y no habiendo de ningún modo vínculos con la duración (como lo tienen las dos formas de reino, *arché* y *principium*, así como lo original). Un referente último que legitimara las actividades humanas debería subsistir, permanecer constantemente presente y disponible, dejarse invocar como norma por doquier, allá donde actuamos. Pero si el *Ursprung* es una determinación que se hace comprender por todas partes y siempre por el hombre, ya no «determina» la praxis al referirla a un término único, *pros hen*. La refiere a emergencias múltiples *en tanto que múltiples*, en el seno de un «espacio temporal de juego[4]». Ante la búsqueda del fundamento y en virtud de la restitución de la inocencia a la multi-

---

las lecturas tendenciosas hechas de este ensayo (véase supra, p. 48, n. 11). Comprender esos campos de fenómenos a partir de sus comienzos — por ejemplo, comprender el marxismo o el psicoanálisis a partir de sus fundadores — es trazar el original. Pues bien, el discurso sobre lo originario será siempre incapaz de producir una genealogía a partir de un *principium*, justificando el reino de algún *princeps*, o una genealogía a partir de un *arché*, justificando un arconte de cualquier especie. El elogio del gesto fundador, en «El origen de la obra de arte» tiende a confundir las fronteras entre *arché*, *principium* y *princeps*, así como entre «original» y «originario».

[1] SD 44 / Q IV 74.

[2] SD 67 / Q IV 120. Heidegger sugiere que el «principio» de la era contemporánea es la energía atómica (SvG 199 / PR 256). En un seminario de 1962 indicaba la ambigüedad de lo que él denomina *Gestell*: por una parte, esa palabra designa lo que yo denomino el principio epocal de nuestra civilización contemporánea y, en este sentido, esta noción no permite «pensar el ser sin el ente»; por otra parte, el *Gestell* es pensado como fenómeno anticipador del acontecimiento de apropiación (*Vorerscheinung des Ereignisses*). Entre tanto, «la necesidad así como la posibilidad de esta contradicción no fueron elucidadas con mayor amplitud» (SD 35 / Q IV 63).

[3] SD 67 / Q IV 120.

[4] *Zeit-Spiel-Raum* (SvG 129 / PR 173).

plicidad radical que ella opera, el origen originario aparece como juego[1]. Es el *Ursprung* múltiple, que es literalmente espontáneo: el salto «que obliga al pensamiento al juego con aquello en que reside el ser en cuanto ser, por consiguiente, no con algo sobre lo cual reposaría como sobre su fundamento[2]».

Lo original ya deshumanizaba, por decirlo así, el «proyecto» de verdad al unirlo, no a la existencia, sino a la lucha aletheológica. Lo originario, ahora, concluye este impacto antihumanista. Un proyecto (*Entwurf*) original —civilización inca o tecnología moderna— no es posible más que en razón de este arrojo (*Zuwurf*) originario por el cual hay presencia. La diferencia que mueve, cada vez más exclusivamente, el pensamiento de Heidegger es entre lo original proyectivo y lo originario adjetivo. Lo originario es la presencia en tanto que primera yección, pensado en sí mismo, en consecuencia, ni a partir del ser que somos, ni a partir de las épocas. Del origen como surgimiento de un proyecto de existencia al origen como surgimiento de una época, las regiones de presencia se desplazan del ser humano hacia la historia; pero con el surgimiento desnudo de la presencia, la fenomenología deja de ser regional[3]. A medida que Heidegger reconoce la presencia misma, la estructura del *Sprung*, salto, gira desde un hacer a un recibir (o «dejar»). El elemento poiético aparece así como segundo por relación al *phyein*, la eclosión originaria. Una vez reconocida la dependencia del «hacer» respecto del «dejar» (*entlassen*), es decir, una vez que el *arché* y el *principium* han sido

[1] SvG 186 / PR 240. Eugen Fink ha mostrado que el mundo debe ser comprendido como juego — «juego sin jugadores» — porque se muestra fenomenológicamente carente de fundamento; «*Die Welt ist grundlos*» (Fink, *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart, 1960, p. 233-239).

[2] *Ibid.*

[3] Cuando Heidegger caracteriza el *Ursprung* por la misma duplicidad que el *arché* —«lo a partir de que» y lo «por lo cual», comienzo y mando— integra estos esquemas aristotélicos en una fenomenología regional. «Ursprung significa aquí: lo a partir de qué y lo por lo cual una cosa es lo que es y tal como es» (Hw 7 / Chm 11). La continuación de este texto muestra bien que toda la idea de causalidad, de la que dije que determina la noción de *arché*, está excluida de este modo de hablar. Lo a partir de lo cual y lo por lo cual una cosa es lo que es, en el artículo sobre «El origen de la obra de arte» es la modalidad regional de la presencia propia de una cosa. La obra de arte abre e instaura la región «arte», y la obra política «lo político». Pero esta concepción regional del origen es completamente abandonada en SD.

desenmascarados como sustitutos ónticos de lo originario, la metafísica halla su localidad: es el conjunto de las objetivaciones del *Ursprung* en realidades archi-presentes y en las que el reino —divino, lógico o humano— oculta la presencia y su dejar[1]. Poco se habría ganado si se tratara solamente de destituir las representaciones metafísicas de un Primero. En cambio, puesto que los sistemas de derivación han resultado ser la deriva de lo originario como pura venida a la presencia, la destitución se acompaña a la vez con una restitución: rehabilitación de un acontecimiento esencialmente no objetivable, múltiple y, por consiguiente, nada se gana para el problema sutil de un garante de verdad y mucho se pierde para los sistemas de autoridad articulando su legitimación sobre la derivación metafísica. Lo que se pierde es el carácter último, fundador, del *pros hen*. La relación con lo uno mostró ser el eje conceptual para traducir una filosofía primera en filosofía práctica. A lo originario como presencia emergente no podremos jamás referirle proposiciones o actos, públicos o privados, como a la sustancia le referimos accidentes o —en el último intento hasta la fecha de una legitimación de la praxis por una filosofía primera— como a la comunidad ideal de los locutores le referimos proposiciones racionales sobre la emancipación[2].

En el final de una época, cuando expira su principio, la restitución del problema de la presencia («la cuestión del ser») se muestra inextricablemente ligada a la destitución de todo referente último. La edad post-

[1] «Según la historia del ser, el origen originario (*Ursprung*) del reino de la verdad como certidumbre se disimula en la serenidad (*Ent-lassung*) de su esencia a partir de la verdad originaria (*anfänglicher*) del ser» (N II 423 / N ii 339). Es el hecho contingente más decisivo de la historia occidental, segun Heidegger, que sólo el pensamiento original, una vez, pensó la verdad originaria. Esto es lo que hay que reconquistar a partir de las palabras claves presocráticas. Todas las formas ulteriores de la verdad —las teorías de la adecuación (Aristoteles), de coherencia (Leibniz, Spinoza), de identidad (Hegel), de autoevidencia (Husserl), o de consenso pragmático (Peirce)— están concebidas a partir del sujeto cognoscente.

[2] Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie*, Francfort, 1976, por ejemplo vol. II, p. 222 y 405 sobre la *Letzbegründung*. Esta «no permite mantener la diferencia entre teoría y praxis para poner el fundamento de las ciencias sociales críticas» (*ibid.*, p. 230). Todo el trabajo de Apel pretende establecer una filosofía transcendental del lenguaje como filosofía primera capaz de fundar una teoría crítica. Aun cuando la herencia aristotélica en las teorías de legitimación es menos explícita, la noción misma de legitimación —a distinguir de la de legitimidad— comporta la referencia al *pros hen*, la referencia de sujetos obedientes a una instancia de autoridad.

moderna, inaugurada por Nietzsche[1] es aquella en que la disponibilidad de la verdad referencial para declaraciones de legitimación deviene sospechosa. En efecto, cuando flexiona no solamente tal o cual principio epocal sino el *pros hen* mismo que, en metafísica, sostiene todo Primero, la cuestión que reviste urgencia es la de saber cómo el origen ha podido venir a ser concebido según esquemas de justificación jurídica y de apoyo arquitectónico. Quizá sea que la diferencia entre lo original y lo originario revela lo que es la presencia en relación con las economías: que no tiene principio, que es anárquica, y que en las edades de transición, el origen, como puro *phyein*, es todo lo que nos queda para pensar la verdad. Poca cosa, hay que confesarlo, para justificar y sostener un referente económico concebido como dirigente. Pero en tanto que el programa de restituir la presencia es proseguido independientemente del programa de destituir los referentes últimos, que es su corolario, no comprenderemos nunca por qué «hallar el acceso a la verdad del ser con el fin de reposar ahí» supone que renunciemos a «todo establecimiento de reglas[2]».

El descubrimiento progresivo de la esencia anárquica del origen, por Heidegger, se deja trazar, por ejemplo, siguiendo el empleo de la expresión «*Es gibt*». Primero remite al fenómeno de la comprensión, es decir, a nosotros mismos en tanto que descubrimos las cosas en el mundo y así las hacemos verdaderas[3]. Después (segundo periodo) los fragmentos de *Ser y Tiempo* donde se dice que hay ser solamente en tanto que nosotros somos[4], son interpretados por Heidegger en la perspectiva de la historia de la presencia. Ésta se da de modo distinto en cada cambio epocal[5]: la llegada súbita de un orden «da» una modalidad de la pre-

[1] Si comprendemos la inauguración de la edad post-moderna por la fragmentación del origen, habría que remontarse hasta la *Ideología alemana* para fijar el comienzo (cf. supra p. 65 sig. Y 70 y sig.).

[2] Wm 191 / Q III 148 sig.

[3] «Hay ser solamente en la revelación que caracteriza la comprensión del ser [...] No hay ser más que cuando la verdad, es decir, el Dasein existe» (GA 24 24 sig.)

[4] Por ejemplo SZ 212.

[5] «El ser viene a su destino en cuanto Eso, el ser, se da» (Wm 166 / Q III 109, cf. SD 46 / Q IV 77). La autointerpretación de Heidegger es tan violenta como sus interpretaciones sobre otros autores, sobre este punto: «¿No está dicho en Ser y tiempo (p. 212) que es cuestión del "hay": "No hay ser más que en tanto sea el ser-ahí"? En efecto. Ello significa: el ser se da en propio al hombre en tanto que solamente advenga propiamente el aclaramiento del ser» (Wm 167 / Q III 110 sig). En el interior de una continuidad

sencia. «Eso» que da se pone originalmente en obra en un orden epocal. Apostar por la verdad es entonces preservar la novedad de esta puesta en obra[1]: para el freudismo o el marxismo, invertir en la verdad sería guardar viva la insurrección organizadora del «conjunto de los entes» tal como ésta lleva los nombres de Freud y de Marx; sería salvaguardar (*bewahren*) su constelación aletheológica (*wahr*), no en su fijación doctrinal, sino en su comienzo innovador. Los dogmatismos freudianos o marxistas, con su cortejo de sistemas de opresión individual o colectiva, muestran a voluntad hasta qué punto es fácil para lo original pervertirse, haciéndose principio. Entonces reina lo uniforme: «en principio» los hombres pertenecientes a una misma época hacen todos lo mismo. En los escritos, en fin, en que el «*Es gibt*», el «hay» (tercer período), designa el simple surgimiento de la presencia, «Eso» que da, no solamente no porta ningún nombre humano[2] sino que se halla situado en el lenguaje de modo tal que impide pensar el origen de otro modo que como an-arquico, no principial, múltiple: eso neutro, *Es*, no es ni el ser[3] ni el tiempo[4]. Y si «es» la palabra, lo es en tanto que un acontecimiento «para la determinación del cual nos faltan aún las medidas[5]». «Eso», la venida a la presencia, no es nada —como la visibilidad de lo visible no es nada. Al mismo tiempo esa venida es todo: es la mostración de lo visible y en ese sentido su verdad. Aquí ya no hay riesgo alguno de dogmatismo y nula posibilidad de gestación sistemática, ya sea del pensamiento o del actuar.

---

con el transcendentalismo fenomenológico, el hay ha cambiado de sentido: mientras que en los primeros escritos el a priori es el ser que somos, aquí, el a priori deviene la presencia tal como ella se da a entender en las regiones fenoménicas históricas. La «Carta sobre el humanismo», de donde se han tomado estas líneas, ha sido cualificado muy justamente como «el documento más importante para la autointerpretación de Heidegger» (F.W. von Herrmann, Die Selbstinterpretation Martin Heideggers, Meisenheim am Glan, 1964, p. 7).

[1] «En una obra, la verdad es arrojada (*zugeworfen*) [...] a una comunidad humana histórica» (Hw 62 / Chm 59). La estructura «adjetiva» de lo original no es más que un trazo acompañando el «proyecto» de un orden; por ahí difiere del *Zuwurf* originario que no establece ni obra ni orden alguno.

[2] N II 377 / N ii 302.

[3] SD 19 / Q IV 39.

[4] SD 181 / Q IV 37.

[5] US 193 / AP 177.

Para resumir y concluir: lo original es el *arché* deconstruido. Aprehender un ente por su forma, o un caso de generación o de corrupción por sus causas —aprehender el ser metafísico o el devenir, pues— es responder cada vez a la pregunta: ¿De dónde viene eso? El origen como *arché*, incluso articulado críticamente en epistemología, sigue concebido en vista de una producción mediata, genética, del saber. Explicar la sustancia y el devenir o explicar el conocimiento que tenemos es siempre dar una genealogía hasta el punto de nacimiento del ser sustancial, del devenir o del conocimiento, y nombrar las leyes que los mandan. Pero en el *arché* deconstruido, en lo original, lo cognoscible es aprehendido en su punto de puesta en orden epocal que, ella, no produce ninguna ciencia. Decir que lo original es solamente *pensable* es decir que en esta deconstrucción el saber pierde su esencia, si saber es esencialmente *scire per causas*, el método genético.

De igual modo, lo originario es el *principium* deconstruido. Un principio gobierna. Se manifiesta en sus efectos. Pero lo originario no manifiesta nada; es la manifestación, el acontecimiento de manifestar. Un ente es verdadero cuando entra en presencia; su manifestación es su verdad. La deconstrucción del «principio» lleva así a una comprensión diferencial de la verdad: el campo de la verdad es la diferencia entre el presente y la presencia, lo mostrado y su mostración, o incluso, lo dado y el don. Esta comprensión diferencial, fenomenológica, de la verdad, es anterior a su comprensión causal, metafísica, anterior también —más originaria, en efecto— a la descripción de los órdenes epocales. Lo que podía sobrevivir de la búsqueda de un primero, entendido como acto fundador, en el programa de la repetición de lo original, es completamente abolido en la repetición de lo originario[1].

[1] Esta doble repetición tiene un corolario curioso: si lo original «repite», completamente secularizado, lo sagrado, lo originario forma propiamente el nudo de la «piedad» heideggeriana — de una piedad que queda decididamente, como la de Nietzsche, fiel a la tierra. Lo mismo que lo originario parece haber sido pensado anteriormente en las palabras tales como *physis*, *logos*, *aletheia*, la actitud del hombre ante la pura presencia ha encontrado también sus títulos en los antiguos: *thaumazein*, asombro (WP 24-26 / Q II 32-34), *ethos* (Sófocles y Heráclito habrán dicho «el *ethos* más originalmente que el curso de Aristóteles sobre la "Etica"», Wm 184 / Q III 138, cf. EiM 112 / IM 153) y ante todo *aidos*, *Scheu*, pudor. El pudor se opone primero a lo que la voluntad puede acometer: lo que inspira pudor escapa a nuestra empresa. Pero se erige ante lo que nos es más familiar, más íntimo: «Retiene y guarda esta localidad del ser humano en el seno del cual permanece en sí» (Wm 103 / Q

Con esta doble deconstrucción aparece la diferencia ontológica *temporal*. Es la diferencia entre una modalidad de ser (*Seiendheit*[1], «*étance*»), tal como se instituye para un cambio en la historia, y el acontecimiento de ser.

La fenomenología del origen no consigue pensar la presencia como no sea a partir del doble *incipit*: donación histórica, original, de una era de entes manifiestos, y donación acontecimental, originaria, que es la manifestación. Si esta dualidad metódica revela una noción de origen irreductible a la de un Primero —si ella hace posible una fenomenología del ser que no sea una filosofía primera— entonces, para mostrar cómo son fulminadas las reivindicaciones tanto «teóricas» como «prácticas» de una instancia última, conviene separar provisionalmente dos cuestiones: ¿cómo es pensable la presencia múltiple (cuestión «teórica»)? Y ¿qué figura concede ella al actuar (cuestión «práctica»)? La diferencia entre original y originario me va a permitir erigir las categorías de la presencia (Cuarta Parte) y mostrar a continuación sus implicaciones prácticas (Quinta Parte). Será, pues, esta diferencia ontológica temporalizada la que permitirá responder a una y otra cuestión.

I 78). Este sentimiento indica entonces que lo más íntimo se nos escapa al mismo tiempo: «El pudor es saber que lo originario no se deja probar inmediatamente» (Höl 124 / AH 168). Nos hace hesitar al acercar la presencia directamente ya que, por ella, sabemos que presencia quiere decir también ausencia. Es como el índice de esta dualidad del mostrar-ocultar, es por ello que este sentimiento es caro al pensamiento (Höl 137 / AH 186). Pero si anima al pensamiento de parte a parte, permanece mudo (EiM 115 / IM 156). Dado que la noción de *sagrado* pertenece al contexto de lo original, sigue siendo histórica: lo sagrado es «la traza de los dioses huidos», que llevan hacia su retorno (Hw 250 / Chm 222). Al contrario, el *pudor* y la *piedad*, dado que acompañan el fenómeno de lo originario, dirigen el pensamiento hacia la sola eclosión de la presencia, que no es nada histórico.

[1] En la edad contemporánea, por ejemplo, el modo de presencia (*étance*) «deviene maquinación» (N II 486 (N II 395 sig.) Para la «maquinación», cf. a continuación, p. 268; para el «modo de presencia» p. 312, n. 279.

IV

La deducción histórica de las categorías de la presencia

> «Dondequiera que el pensamiento de los griegos toma en cuenta la presencia de lo presente, los trazos siguientes de la presencia acceden a la palabra: el desvelamiento, la emergencia a partir de éste, la entrada en sí, la venida y la partida, la jornada, la reunión, la aparición, el reposo, la prontitud oculta de la ausencia posible. A partir de estos rasgos de la presencia los pensadores griegos pensaban lo que es presente[1]».

Si la filosofía europea —y para Heidegger «no hay otra, ni china, ni hindú[2]»— ha sido como puesta en su vía por la experiencia presocrática, no se podrá desimbricar lo originario de lo original sin mostrar las continuidades y las discontinuidades, la identidad y la diferencia, «rasgos» presocráticos de la presencia originaria a lo largo de los siglos. Es al término de esta «vía ordenada» en Occidente, cuando aparecen «los otros rasgos del ser de lo ente», tales como «la objetividad del objeto, la realidad de lo real[3]». Entre el primer y el último de estos complejos

[1] WhD 144 / QP 219.

[2] WhD 136 / QP 207.

[3] WhD 145 / QP 219 sig.

haces de modalidades aletheológicas se extiende la historia de los retrocesos. Sin volver a contar aquí cómo, de ruptura en ruptura, los dispositivos económicos se encadenaron, cómo, por ejemplo, la *alétheia*, el «desvelamiento», devenido *homoiosis*, después *rectitudo* y *adaequatio*, después certeza, justicia, dominación[1], se trata de desencuadrar de esos cuadros sucesivos lo que los atraviesa a todos (*etwas Durchgängiges*[2]). Se trata de liberar lo idéntico a través de las mutaciones y de ver cómo éstas se articulan sobre el elemento que las atraviesa. La unidad a través del tiempo no reposa en nada, no es una capa primera que funciona como una base o un supuesto. Precisamente, si es posible mostrar que el elemento que atraviesa las épocas es de orden *categorial*, no podremos ya tratar la presencia ni como simulacro de un noúmeno cuasi-divino, ni, en el otro extremo, de disimulación de un relativismo historicista «encerrándose en la jaula de la ardilla» donde «el existente bruto provoca nauseas[3] [...]». Para la comprensión de la presencia originaria, lo categorial traza la vía intermedia entre lo nouménico y lo empírico. A partir de lo existente bruto, lo *empírico*, no podemos evidentemente formular la mínima proposición sobre la *praxis*: es objeto del deseo o de la necesidad pero no funda ningún discurso. Ésa fue la experiencia crucial de Kant: sin *noúmeno* —o desde el punto de vista de la deconstrucción: sin principio epocal— no hay filosofía práctica. Dado que la fenomenología heideggeriana desmantela todo noúmeno, podemos atenernos a que el proyecto mismo de una *categorización* de la presencia originaria entraña algunas consecuencias decisivas para la comprensión de la práctica humana.

[1] Esta «historia de las épocas según Heidegger» ha sido descrita por ejemplo por Peter Fürstenau, *Heidegger, das Gefüge seines Denkens*, Francfort, 1958, p. 101-168, Jean Wahl, *Sur l'interpretation de l'histoire de la métaphysique d'après Heidegger*, Paris, 1952, y Katharina Kanthack, *Das Denken Martin Heideggers*, Berlin, 1959.

[2] ID 66 / Q I 302.

[3] Estas expresiones son de Mikel Dufrenne y Paul Ricoeur (*Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, 1947, p. 364 y 372). Cito esta polémica que los autores emprenden contra Heidegger y en favor de Jaspers con el fin de mostrar que comentaristas tan atentos como Dufrenne y Ricoeur parecen no haber visto el nuevo transcendentalismo en el pensamiento heideggeriano, cf. *ibid.*, p. 327-330.

I

La tabla de las categorías de la presencia

§ 20. *Lo categorial, lo nouménico y lo empírico*

> «El vuelco en las significaciones de las palabras [...] no es un sencillo asunto de uso lingüístico. Es un cambio del ser-ahí, es decir, del claro que es el ser del ente. En esos virajes se hunde el fundamento[1]».

A la legitimación filosófica de los sistemas de reinado y de leyes, Heidegger opone el concepto de presencia originaria como concepto no-dialéctico de la negación de esos sistemas. ¿Será a partir de ahí como se legitime una subversión, por su parte? Se trata ciertamente de subvertir: con el descubrimiento de lo originario como acontecimiento «se hunde el fundamento» (*grundstürzend*). Lo que es así afectado por la negación son las representaciones y el deseo mismo de un fundamento inquebrantable para la teoría y la acción, para la teoría de la acción sobre todo. Pero ¿qué es lo previo —lo presupuesto, si queremos— a partir de lo cual semejante desmantelamiento puede hacerse aceptable? ¿En qué tipo de fenómenos halla su localidad y se impone la anarquía heideggeriana? Sería confesar un apuro el de invocar como únicos criterios «las experiencias que Heidegger mismo hizo con el ser[2]». El texto citado

[1] FD 82 / QCh 115 sig.

[2] W. Marx, *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, 1961, p. 190. Werner Marx fue el primero en plantear el problema del ser en Heidegger en términos de categorías. Distingue entre dos clases categoriales: las categorías del «primer comienzo», es decir, las que Heidegger repite o retoma del pensamiento griego preclásico, y las del «otro comienzo», donde anticipa respecto del cambio actual de la historia. Entre las primeras están *eon*, *physis*, *alétheia*, *logos* (p. 135-162), y entre las segundas, el «mundo» comprendido a partir de la «cosa» y del «decir» (p. 192 — 205). Esta distinción entre categorías *erstanfänglich* y categorías *andersanfänglich*, si es que permite «aprehender el despliegue de la esencia (*das Wesen des Wesens*) de modo tal que pueda producirse lo nuevo» en la historia (p. 17), nos deja desprovistos de criterios

supra en exergo apunta hacia la clase de fenómenos que nos instruyen sobre la anarquía: son los «virajes del ser-ahí». En los escritos de madurez, el concepto de ser-ahí, *Dasein*, significa cada vez menos el sí mismo, y cada vez más las colectividades y los pueblos, por ejemplo «el ser ahí histórico de los griegos[1]». «Ser ahí» se hace sinónimo de «comunidad[2]» y, en el giro frecuente «ser-ahí histórico en el seno de los entes en su totalidad», sinónimo de «posición fundamental» y de «época[3]». Así se refuerza el antihumanismo y ello en la problemática misma de la legitimación: en la «legitimación del ser de lo ente», el ser-ahí «no es nada humano[4]». El lugar donde hay que ir a buscar la textura de los fenómenos que legitiman el rechazo de una autoridad primera es la historia del ser-ahí, comprendida como la disposición económica fundamental por la cual se define una época.

La destitución de un origen que comienza y manda, la revocación de los títulos de reino dispensados por la metafísica, procede como una casación. Le hacen falta criterios. Anular los instrumentos jurídicos de un poder que ha pasado demasiado tiempo por legítimo es aún ejercer una competencia jurídica. Debemos distinguir dos instancias de legitimación: la que establece la legitimidad de una regulación a ser obedecida[5], y la que en el programa de la «superación de la metafísica» abroga las representaciones principiales sobre las cuales reposan tales sistemas de regulación. De la primera de esas instancias he mostrado las raíces en el *pros hen* aristotélico. Es de la segunda, de la *legitimación de deslegitimar*, de lo que ahora se trata. Ésta es posible a condición de que los factores de unidad «que la atraviesan» en la historia no deriven de un en-sí nouménico, sino que constituyan una red de funciones *categoriales*.

---

para «deducir» el segundo conjunto de categorías. Es lo que tiene de insatisfactorio, que sólo puede invocar la experiencia solitaria de pensamiento para justificar los rasgos del «otro comienzo».

[1] EiM 131 / IM 176 y FD 38 / QCh 59.

[2] *Gemeinwesen* (N I 194 / N i 153) cf. supra, p. 97, «*Menschentum*».

[3] N I 275 / N i 218, FD 38 y 143 / QCh 60 y 192, Hw 311 / Chm 275.

[4] Wm 224 sig. / Q I 213 sig.

[5] La expresión es de Max Weber, en la que designa la función de los tipos ideales o modelos que pueden motivar la sumisión racional bajo tal o cual forma de autoridad (véase por ejemplo *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 3 vol. Tübingen, 1920-1921, vol I, p. 30-83, y *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1921, vol I, p. 122-124.

La cuestión de la legitimación por categorías, con las preocupaciones casi jurídicas que la acompañan, era el punto de partida de la filosofía transcendental. La legitimación designa el proceder por el cual la *Rechmäßigkeit*, la legalidad, en el empleo de las nociones *a priori*, está asegurada. Esta búsqueda era el gozne sobre el cual reposaba y giraba la empresa crítica kantiana. Heidegger, ciertamente, modificó este método, disociándolo de la subjetividad, haciéndolo «antihumanista» en el sentido más laxo. Pero nunca repudió el esfuerzo por establecer las condiciones categoriales legitimantes de lo que es «el asunto del pensamiento». De Kant a Heidegger, el mecanismo de regulación *a priori* es tá como extraído del ámbito de la subjetividad, sacado del interés especulativo y práctico que, en Kant, culminaba en la cuestión: «¿Qué es el hombre?». Si en el kantismo el aparato transcendental sirve para legitimar el conocimiento y el actuar, la «construcción» heideggeriana de la presencia originaria, hermanada con la «destrucción» de la creencia racional en lo nouménico, no produce ni conocimiento científico, ni ley moral. Antes bien, retira el pensamiento de todo poder fundador respecto del conocer y del actuar. Para decirlo positivamente, inviste el pensamiento de un mandato nuevo: el de articular claramente cómo el despliegue histórico de las certidumbres, merced a las economías, permite distinguir *in concreto* lo original de lo originario, aprehender lo originario en los cambios originales. Si el *a priori* descubierto por esta fenomenología de la presencia originaria es de una naturaleza radicalmente más pobre que en todo filósofo alemán antes que Heidegger, permanecerá al menos que el método de acercamiento sigue siendo una *deducción*. Deducir, en ciencia jurídica, es establecer los títulos de un poder (*Vermögen* así como *Macht*) distinguiendo entre lo que es «de hecho» (*quid facti*) y lo que es «de derecho» (*quid iuris*)[1]. La legitimación del origen anárquico requerirá una deducción. Esta es posible porque la presencia no se deja pensar más que económicamente; porque lo originario sólo aparece a través de lo original; porque el acontecimiento de apropiación (*Ereignis*) sólo se deja desenredar a partir de los acontecimientos del destino historial (*Geschehen*). Que no se objete que en sus últimos

[1] Kant, *Crítica de la razón pura*, B 116. Cuando en sus primeros textos sobre Kant, Heidegger denuncia esta distinción como un «slogan» que produjo un «cúmulo de malentendidos» (GA 25 213, cf. KPM 66 / Kpm 128), más tarde la aceptará como lo que es «originario» en la primera *Crítica*.

escritos Heidegger intente pensar la presencia justamente sin el presente, lo originario sin lo original, el *Ereignis* sin *Geschehen*. Es cierto, pero este proyecto presupone toda la adquisición de la «destrucción» y de la «superación». Cuando, en su último ensayo, Heidegger levanta la cuestión de la legitimación, lo originario está bien localizado a partir de lo original: el pensamiento que recoge el desvelamiento originario es vinculante, *verbindlich*, porque hace juego con el viraje original, desde Parménides a Platón y Aristóteles[1]. Es como decir que la construcción fenomenológica permanece esencialmente indisociable de la deconstrucción histórica o «destinal».

Para ver este lazo esencial bastará con reflexionar sobre la consecuencia curiosa de la *Kehre*, que es: en los primeros escritos, los rasgos transcendentales del ser eran recogidos, no ya como en Aristóteles, de los múltiples modos que tenemos de hablar de él ni, como en Kant, de los «juicios secretos de la razón común[2]», sino de los modos cotidianos de ser en el mundo. Es en las relaciones ordinarias con nuestro entorno como comprendemos «ya desde siempre» lo que es el ser. Pero esta referencia a la experiencia cotidiana cae con la *Kehre*. Hay una buena razón para ello. Es que si la presencia originaria —el «ser»— no se deja aprehender más que a través de épocas, la experiencia que hacemos cotidianamente se *perderá* para siempre cuando un nuevo pliegue despliegue la presencia en una constelación nueva. Heidegger no negará jamás que la cotidianeidad es nuestro acceso inmediato al juego de presencia-ausencia. Solamente que este acceso es momentáneo. Recuperar el juego, históricamente, es reclamar *mediatamente* la puesta en presencia. La cotidianeidad permite experimentar lo originario, pero la historia del ser no puede más que recordar lo originario a través de lo original. La presencia pasada es muda. He aquí por qué no sabremos nunca lo que eran verdaderamente para sus usuarios los monumentos y las joyas incas. He aquí por qué, sobre todo con el descubrimiento de la historia del ser, se cierra la posibilidad de construir un discurso sobre la presencia a partir de las «características del ser propias del ser-ahí», entendido como «este

[1] SD 75 / Q IV 131 sig.

[2] Es verdad que en SZ Heidegger obtiene esta expresión kantiana justamente del lado de la comprensión común del ser y, en consecuencia, de la cotidianidad (SZ 4 / ET 19) pero reconoce la violencia de tal interpretación (KPM 194 / Kpm 255) y más tarde la abandona.

ente que somos siempre nosotros[1]». *La analítica existencial es una pista impracticable desde el momento en que la cotidianidad tiene una historia.* No es que Heidegger se desinteresará de los «existenciales» y de la cotidianeidad después de 1930; pero su análisis suponía hasta entonces que el cuidado y el ser-en-el-mundo eran nombres de la presencia más allá de las contingencias históricas (fundando a éstas, pero ése es otro problema). El concepto de cotidianeidad designaba el lugar de la donación transhistórica de la presencia. Ahora bien, la presencia se articula, en adelante, ella misma epocalmente, no se deja recoger más que indirectamente por un retorno a sus cambios. Lo originario, *aprehendido* prerreflexivamente en la cotidianeidad, no se deja *recuperar* más que en sus escansiones originales, *mezcladas a los comienzos concretos de las edades de la historia occidental*[2].

Esta nueva mediación por un discurso sobre la presencia originaria —no ya por los rasgos existenciales, sino por los cambios originales— aporta al menos un elemento capital de solución al problema de la legitimación en Heidegger, a saber, que la deducción de las categorías de la presencia originaria va a hacerse a partir de puestas en presencia originales[3]. La *Verbindlichkeit,* pretendiendo deslegitimar los principios epo-

[1] SZ 44 / ET 65 y 22. Se ha especulado bastante sobre las razones por las cuales «el intento de *Ser y tiempo* ha conducido a un impasse» (Vm 173 / Q III 121). Decimos que SZ pone la cuestión del ser a partir del ser-ahí, mientras que tras la *Kehre* la cuestión del ser es puesta directamente, y la del ser-ahí solamente por vía de consecuencia. Este modo de ver se detiene en las consecuencias de la temporalización aletheológica en lugar de ver en esta la adquisición decisiva de la *Kehre* (cf. VS 73 / Q IV 269).

[2] Un ejemplo de esta imposibilidad de repetir la presencia originaria como purificada de los comienzos originales, en el contexto de la «historia del ser», es suministrado por la interpretación que Heidegger da antes y después de la *Kehre* del «principio supremo de todos los juicios sintéticos» en Kant. En un primer lugar, este principio es para Heidegger un modo de expresar la transcendencia finita del ser que somos, es decir, del ser-en-el-mundo (KPM 113 / Kpm 174), pero más tarde este mismo principio supremo expresa, al contrario, la modalidad originaria en la cual aparece en la edad moderna: «El que comprenda esta frase comprende la *Crítica de la razón pura* de Kant. El que comprenda esta comprende no solamente un libro de la literatura filosófica sino que domina *una posición fundamental de nuestro ser-ahí histórial*». (FD 143 / QCh 192, subrayado por mí).

[3] La interpretación de W. Marx (cf. supra, p. 225, n. 8) vuelve a una concepción humanista de la presencia —«una presencia altamente creadora» en la cual el hom-

cales, se obtiene por una formalización de sus comienzos que, para no ocultar ningún «rasgo» inédito los unos en relación con los otros, hacen *lo nuevo emptrico con lo viejo categorial*. El problema de la legitimación debe ser abordado por un análisis de la continuación concreta de los comienzos originales —p or una analítica que no será ni nocional, ni existencial, sino epocal. El material legitimante es sacado del tramo finito de la historia europea. Inútil añadir que este método no se resume en un relato sobre «lo existente bruto», dado que propone la cuestión de lo originario en lo original no ónticamente, enumerando una secuencia de hechos para explicarlos a partir de otros hechos, sino que, ya lo hemos dicho, al poner históricamente u originalmente la cuestión ontológica con el fin de poner, al mismo tiempo, ontológicamente la cuestión de lo originario. La secuencia que ella analiza no es la de los hechos sino la de las *economías de los hechos*. Vemos cómo Heidegger permanece fiel, y a la vez lo transpone, al proyecto kantiano de «desvelar la articulación de una totalidad de estructura[1]». Esta totalidad de estructura es ahora una economía epocal. Ella será desvelada cuando sus determinantes formales sean establecidos. Y eso es deducir las categorías de la presencia.

Las categorías y su estatuto son decisivas para la comprensión del proyecto heideggeriano en su conjunto y, en concreto, de «la historia del ser». Hemos podido ver en ésta, ya sea una cuasi-teología de la historia, ya, por el contrario, una especie de historicismo positivista. Dos posiciones igualmente rechazables, entre las cuales el dominio de lo catetgorial ocupa el terreno intermedio.

---

bre es «co-creador violento» (p. 239, cf. p. 143-145)— *porque* su lectura sustituye la diferencia entre dos sentidos de lo original (*erstanfänglich* y *andersanfänglich*) a la diferencia entre lo original y lo originario. Mientras que los dos sentidos de lo original se excluyen mutuamente, puesto que se situan al comienzo y al final de la era metafísica, la distinción entre originario y original se aplica a lo largo de toda la «historia del ser».

Resulta que las categorías se deducirán, no de un pensamiento anticipador, que no tiene otro lugar de verificación que sí mismo, sino fenómenos concretos de transición en la historia. No tendremos así que reclamar ni la experiencia privilegiada de Heidegger, ni la violencia de los «hombres creadores en pequeña cantidad» (p. 234) ni al «pequeño número de cosas auténticas» (p. 240), ni a una condena más severa que la de Heidegger mismo de la «reificación» tecnológica (p. 239) ni, sobre todo, a una oposición entre dos comienzos de modo que, después de todo, no ha habido verdaderamente nada nuevo en Occidente durante más de dos mil años.

[1] KPM 73 / Kpm 134.

De una parte, pues, hemos hablado de un «*a priori* teológico en la marcha histórica del pensamiento occidental» según Heidegger[1], y entonces el ser aparece como un en-sí, un «no-yo» nouménico, «coprotagonista poderoso» del hombre, «una potencia respecto de la cual podemos adoptar actitudes personales como respecto del Dios cristiano[2]». Por otra parte, la «historia del ser» ha pudo parecer como el triunfo del empirismo y del relativismo histórico. Aquí obtendríamos una filosofía heideggeriana que se opondría punto por punto a lo que las lecturas teologizantes alaban en él: en lugar de un Sujeto de la historia, la positividad y la contingencia irreductibles de los hechos; en lugar de una Doctrina, el inventario; en lugar de una Ley del ser, «la comprensión pragmática del ser», «no sujeta a ninguna atadura normativa ni metodológica[3]». Ahora bien, una y otra posiciones han sido claramente rechazadas por Heidegger: «El "ser" no es Dios[4]» y «El historicismo nace de la dificultad de

[1] Este título es de Gustav Siewerth (*Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln, 1959, p. 28).

[2] Estas expresiones son de Reinhard Maurer (*Revolution und Kehre*, Francfort, 1975, p. 30 y 35). Pero el campeón de una lectura metafísica de Heidegger es Walter Schulz (véase «Uber den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers» en O. Pöggeler, *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks* (ed.) Colonia, 1970, p. 95-139 y *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen, 1957, p. 48-58). Según Schulz, Heidegger se sitúa no ya «al encuentro» de la metafísica moderna sino en pleno corazón de esta. Este autor ve en el «ser» heideggeriano un «principio de origen cristiano». El pensamiento heideggeriano comprobaría la «ley dialéctica fundamental» de la metafísica: que la subjetividad finita, en su esfuerzo por aprehenderse a sí misma, experimenta el ser llevada por lo Otro de sí misma que es la Subjetividad divina. El ser será «iniciador de la historia», «Sujeto de la historia».

[3] Karl-Otto Apel (*Transformation der Philosophie*, Francfort, 1976, t. I, p. 40 y 270). Según Apel, las «*Hypostasierungen*» en el lenguaje de Heidegger, y en primer lugar el «ser», serían puramente metafóricas, su criterio de sentido consistente en la sola *praxis* (ibid., p. 333). El proyecto de «historia del ser», abandonando el transcendentalismo (p. 43), debería contentarse con trazar la positividad de las constituciones históricas del sentido. Así, el esfuerzo por retroceder de la verdad proposicional a la verdad aletheológica, relativizaría la verdad de modo radical.

[4] Wm 162 / Q III 102. Es verdad que en otro lugar, en un texto desconcertante, habla por el contrario del «dios del ser» (N II 29 / N ii 26), «dios» que no es el del monoteísmo.

querer arreglar la historia del ser de acuerdo con las representaciones históricas hoy día habituales[1]».

Entre estos dos excesos, el Scylla de un Sujeto nouménico y el Charybdis de un historicismo positivista, la ruta no es difícil de trazar. Sigue la línea intermedia de las determinaciones funcionales, que a lo largo de los virajes epocales han marcado los órdenes económicos estructuralmente. Hablar de categorías es asignar el esfuerzo de reflexión al trazado intermedio entre lo nouménico y lo empírico, trazado que sigue el conjunto de las relaciones entre fenómenos posibles y que en ese sentido es *formal*; es obtener las reglas de interacción por las cuales los campos sucesivos se hacen comparables; es hacer el trabajo de un fenomenólogo *transcendental* en que, como creo haber establecido, el «asunto mismo» (*Sache*) no es ninguna subjetividad donadora de sentido (o de significación), sino la historia de la presencia y sus cambios de sentido (o de dirección). Si se entiende que el término tradicional de «categoría» está relacionado por completo, no solamente con la ousiología y la subjetividad, sino más aún con la oposición fenomenológica entre regiones de entes, humana (*daseinmäßig*), o no humana (*nicht daseinsmäßig*[2]); dicho de otro modo, si se entiende que *kategorein*, «acusar», no significa ya «dirigirse a los entes en tanto que tales o cuales[3]», sino dirigirse a la presencia y a sus múltiples modos de diferir los entes, entonces nada impide utilizar esta palabra venerable. La fenomenología categorial no busca formalizar un objeto o algún contenido representable. Busca liberar las continuidades según las cuales se conciertan las abundantes redes de la presencia. Cuando la materia a formalizar gira de la vida humana, en el joven Heidegger, a la historia del ser, la acepción del *kategorein* cambia por su parte. De los «existenciales» pasamos a los «rasgos fundamentales». Pero no son más que modificaciones en el interior del mismo dominio categorial.

Antes que *categorías* de la presencia originaria, ¿no podríamos objetar que se trata de esquemas, de transcendentales o de *topoi*?

---

[1] VA 80 / EC 92. El rechazo del historicismo es una constante desde los primeros a los últimos escritos, si bien por distintos motivos. (cf. SZ 396 y SD 69 / Q IV 123).

[2] En SZ los caracteres del primer tipo son denominados «existenciales» y solamente los del segundo «categorías» (SZ 44 y 54 / ET 65 y 75). Es claro que en esta distinción se trata de una regionalización del dominio categorial en general.

[3] N I 529 / N i 411.

Los *esquemas*, según la interpretación heideggeriana de Kant, son operadores en la formación de la transcendencia finita. Constituyen la dimensión pura de reencuentro que es el ser-en-el-mundo, haciendo sensible en una imagen el «conocimiento ontológico». Por este papel, su función es transcendental. Los esquemas son los actos propiamente radicales de la imaginación: por ellos la imaginación, raíz común de la intuición y del entendimiento, forma el horizonte temporal de todo fenómeno posible[1]. En el sentido crítico, esquema es una unidad *a priori* de elementos heterogéneos, gracias a la cual un concepto se pliega a la experiencia. En sentido ontológico, es una unidad *a priori* de elementos homogéneos, formados por la imaginación, gracias a los cuales el *ego* se transciende hacia lo que se le resiste. Definido por la relación entre conceptos puros e intuiciones sensibles, el esquema reivindica demasiado poco, a saber, un simple papel mediador en el conocimiento para ser aplicado a la fenomenología de los cambios de la presencia. Y definido por la constitución *a priori* de la transcendencia, reivindica demasiado, puesto que no hay entonces más que una sola forma de todos los esquemas: el tiempo[2]. Las determinaciones múltiples, aplicables a las economías que buscamos deberán ciertamente ser introducidas en lo sensible, la historia empírica; pero la cuestión de esta aplicación y de sus formas permanece distinta de la cuestión de las determinaciones funcionales a aplicar y esta última es justamente la cuestión categorial. Dicho de otro modo, no parece que el esquematismo pueda retenerse cuando pasamos de una fenomenología del *Dasein* a la de la «historia del ser», cuando las categorías sortean muy bien ese cabo.

Se impone análoga observación para los *transcendentales*. El cabo que éstos no permiten sortear es el que separa una ontología realista de una ontología fenomenológica. Los «rasgos fundamentales» con los cuales opera esta última, como los «existenciales», parecen a menudo «convertibles» los unos en los otros. Hay que destacar que Heidegger traduce, por ejemplo, *physis*, *eon*, *logos* por la misma palabra *Anwesen*. No podemos impedir considerar la doctrina medieval de la convertibilidad entre las perfecciones transcendentales del ser. Pero estas palabras traducidas

[1] KPM 97 / Kpm 159.

[2] KPM 100 / Kpm 161. En cuanto a la «esquematización del caos» nietzscheano también reivindica demasiado, puesto que dice la constitución del horizonte del *Dasein* (N I 571 - 574 / N i 443 - 446).

por *Anwesen* no designan perfecciones reales en absoluto. Estos rasgos no son cualidades sino reglas de *operación*, de articulación destinal. Por ahí la deconstrucción de las épocas sigue siendo una empresa transcendental en un sentido derivado de Kant. Hablar de categorías es justamente recusar el realismo ontológico que se expresa en el sentido medieval de «transcendental».

La noción de *topos*, en fin, sería perfectamente apropiada como título para los elementos idénticos a través las modulaciones de la presencia, si esas connotaciones espaciales se dejan reinterpretar temporalmente. Eso no parece fácil. El concepto de *topos* habrá que retenerlo para las marcas sincrónicas (*jeweilige Prägung*) en tanto que lugares[1] de la diferencia ontológica, pero no para los rasgos de su despliegue (*Austrag*) diacrónico. Las economías, así como los puntos nodales que las religan —a la vez que las separan—, son los *topoi* en los cuales la presencia se reúne, se anuda[2]. Sólo secundariamente la topología designa la *lectura* (la «teoría») de un punto nodal tal — llamado también «localidad» «morada», «casa», «patria», por el fenomenólogo. Pero denominar *topoi* a los invariables formales «que atraviesan» los pliegues del tiempo, supondría inmovilizar a este último. Para esos invariables, en cuanto permanecen funcionalmente idénticos pero difieren topológicamente, conviene hablar de categorías.

La palabra *kategoria* recubre así su sentido premetafísico, heracliteano, de «manifestación[3]».

---

[1] El joven Heidegger habla de «lugares» ante todo en un contexto de lógica proposicional, sea para adoptar esta terminología (FSch 154 / TCS 43), sea para mostrar la dependencia del lenguaje y de las proposiciones respecto del *Dasein* (SZ 166 y 226 / ET 204 y 271). En el segundo periodo, habla de lugar, *Ort*, sobre todo en el contexto del *Erörterung*, la localización de las marcas epocales de la *aletehia* (por ejemplo ID 64-66 / Q I 301-303). La «situación» de la palabra poética (cf. Höl 90-94 / AH 121-126) es una modalidad de esta topología aletheológica. En el tercer periodo, finalmente, la noción directriz de «lugar» es la de los cambios: la «localización del acontecimiento de apropiación» es la preparación de un cambio posible, inminente (SD 58 / Q IV 93). A través de estas tres etapas Heidegger describe el camino de su pensar (VS 73/ Q IV 269). Cada uno de sus usos directores de topos articula la diferencia ontológica como topos original-originario (VA 255 / EC 308).

[2] EdD 23 / Q III 37; cf. La cita de Aristóteles KR 5 / AE 17.

[3] Mientras que en SZ 44 / ET 65 Heidegger había traducido *kategorien* muy literalmente por «acusar publicamente, imputar a alguien delante de todo el mundo»

Deducir las categorías de la presencia originaria a partir de la continuación concreta de las puestas en presencia originales es llevar ante la mirada «una parte del camino de la historia auténtica, que es siempre la de la manifestación del ser; pero este camino sigue necesariamente oculto para el ojo ordinario[1]». Para escapar a la disposición natural, ordinaria, hay que surcar este camino de la historia de la metafísica con más de un recorrido. Lo que es literalmente decisivo en esta historia son los deslizamientos. Momento de apuro y de peligro para la era que se va y momento inaugural, matinal, para la que viene. Los virajes se abren a un análisis bifocal, progresando hacia el momento de paso siguiendo con la mirada la economía que expira, y regresando hacia él siguiendo a contrapelo la economía que despunta. Esta progresión y esta regresión son movimientos de la mirada analítica. Así, las categorías descifradas por ésta son a la vez *prospectivas y retrospectivas*. Pero dos ojos no son suficientes. Para aprehender el fenómeno del cambio en su movimiento propio, se necesita una tercera clase de categorías, las de *transición*. A estas últimas Heidegger les consagró el mayor esfuerzo «conceptual».

Así pues, una triple lectura de la «historia del ser»: partiendo de su comienzo presocrático, entonces obtendremos las categorías prospectivas (*eon, physis, alétheia, logos, hen, nous*); partiendo de su conclusión post-moderna, entonces obtendremos las categorías retrospectivas (voluntad de poder, nihilismo, justicia, eterno retorno de lo mismo, transmutación de todos los valores, muerte de Dios, superhombre); partiendo de los cambios que escanden esta historia, concretamente a partir del viraje que constituye la clausura, el cambio tecnológico, entonces obtendríamos las categorías de transición (diferencia ontológica/mundo y cosa; «hay»/don; desvelamiento/acontecimiento; época/claro; proximidad/cuaternidad; corresponder/pensar).

Las páginas que siguen tienen como única finalidad mostrar cómo una tabla de tres veces seis categorías permite arrancar la presencia originaria a las puestas en presencia originales. He aquí la tabla:

(cf. FD 48 / QCh 75), en Her 261, traduce, por el contrario, más libremente la fórmula nominal, por «sugestión, manifestación».

[1] FD 82 / QCh 116.

Categorías	Categorías	Categorías
prospectivas	retrospectivas	de transición
Eon	voluntad de poder	diferencia ontológica / mundo y cosa
physis	nihilismo	«hay» / don
alétheia	justicia	desvelamiento / acontecimiento
logos	eterno retorno	época / claro
hen	transmutación de los valores muerte de Dios	proximidad / cuaternidad
nous	superhombre	corresponder / pensar.

Mientras que las tres clases categoriales me parecen exhaustivas, el número de categorías en cada una de ellas no lo es, ciertamente. La razón de ello es la naturaleza misma de su deducción, no una construcción *a priori*, sino una analítica histórica. Su idea directriz sigue siendo lo que he denominado la diferencia temporal.

§ *21. Un cambio padecido por la ciudad en forma de puma*

«En lo que parece, históricamente, recogido y expedido como una diversidad confusa de representaciones, se manifiestan una identidad y una simplicidad del destino del ser, así como una continuidad sólida de la historia del pensamiento y de lo que ella piensa. Solamente que lo que permanece lo

mismo no lo vemos más que difícilmente en su rasgo más propio, y raramente en su plenitud[1]».

Ninguna ruptura epocal ha sido más incisiva que la padecida por las civilizaciones americanas cuando la conquista española. Así, antes de examinar los rasgos fundamentales según los cuales conviene leer los virajes que, en general, separan las eras, procuraremos ver empíricamente cuantos *tipos* de estos rasgos —cuantas clases categoriales— se requieren para hacer inteligible esta escisión de 1531 de donde nace «el nuevo mundo».

He aquí cómo un cronista describe esta novedad: «Los muy cristianos han llegado aquí con el verdadero Dios; pero fue el comienzo de nuestra miseria, el comienzo del tributo, el comienzo de la limosna, la causa de la miseria de donde sale la discordia oculta, el comienzo de las riñas con las armas de fuego, el comienzo de las ofensas, el comienzo de la espoliación, el comienzo de la esclavitud por las deudas, el comienzo de la deudas pegadas a la espalda, el comienzo de la peleas continuas, el comienzo del sufrimiento[2]».

Para comprender qué cambió en el Perú cuando Pizarro y sus tropas se convirtieron en amos, en unas pocas semanas, de un imperio tan vasto como España, Francia, Alemania y la antigua Austria-Hungría juntas, bastará con relatar los acontecimientos. Pero, una vez que han sido relatado los hechos de armas, las astucias y las alianzas, no podremos saber qué mutación tuvo el principio inca —cacique supremo y sistema decimal—, cómo se fijó un principio nuevo, cómo se implantó el dispositivo de recambio, cómo se aglutinó sobre el orden precedente. Se necesita una mirada más compleja.

Una primera perspectiva consiste en seguir los rasgos más importan-

---

[1] SvG 153 / PR 200.

[2] Nathan Wachtel, *La Vision des vaincus. Les Indiens du Perou devant la conquête espagnole*, Paris, 1971, p. 63. Además de este estudio, he utilizado de George Kubler «A Peruvian Chief of State : Manco Inca», *The Hispanic American Historical Review*, 1944, n° 24, p. 253-276 ; «The Behevior of Atahaulpa», ibid, 1945, n° 25, p. 413-427 ; «The Neo-Inca State», ibid., 1947, n° 27, p. 189-203 ; «The Quechua in the Colonial World», *Handbook of South American Indians*, vol.2 Washington, 1946, p. 331-410; y finalmente su ensayo filosófico *The Shape of Time. Remarks on the History of Things*, New Haven, 1962.

tes del estado de cosas precolombino y considerar hacia dónde giran esos rasgos con la conquista cristiana. El trazo más visible de la civilización inca es el *princeps*, el Inca en sí mismo. ¿En qué se convirtió la autocracia tras el 29 de agosto, fecha en la cual Pizarro hace agarrotar a Atahualpa?

La llegada de los españoles había estado precedida de prodigios funestos y de profecías. El octavo Inca había predicho que hombres desconocidos invadirían y destruirían el imperio. Esta profecía se expresaba, una vez más, con la ayuda del sistema decimal. El calendario inca, en efecto, estaba dividido en unidades de diez. Las edades dejadas atrás habían durado cada una mil años. Diez emperadores legendarios habían reinado, cada uno por un periodo de cien años. De ahí la cuestión angustiosa: ¿expirará la edad actual al final de un ciclo semejante? Ahora bien, según esos cálculos, el último Inca reinaría en en siglo XVI[1]. El octavo Inca había incluso erigido una estatua en honor del dios por venir: representaba un hombre de elevada talla, barbudo, vestido con larga túnica y detentando, al cabo de una cadena, un animal fabuloso, como un grifo. Podemos decir que Pizarro era esperado. Los indios percibieron su venida como el cumplimiento de una profecía, la que anunciaba el retorno del dios civilizador. La gran cuestión suscitada por los conquistadores es: ¿son dioses u hombres? Los soldados de Pizarro interceptan un mensaje que un general inca, Callcuchima, ordena a mensajeros que lo lleven a otro general, Quizquiz: «Callcuchima los había enviado para anunciar a Quizquiz que ellos (los españoles) eran mortales[2]».

Pizarro no hereda por tanto el estatuto de *princeps*. Éste se fragmenta entre jefes indios locales, los vestigios del Estado inca separatista[3], y el Virrey de Lima. Después de que el último Inca haya sido bautizado cuarenta años después de la conquista, siendo inmediatamente decapitado, la antigua autocracia inca se divide en dos sistemas paralelos: los caciques indígenas, ejerciendo su poder a menudo en la clandestinidad, y el centralismo colonial. El primero, el de los vencidos, no preserva más que las derivadas regionales del antiguo poder principial. El

[1] Wachtel, *La Vision des vaincus*, *op. cit.*, p. 131.

[2] *Ibid.*, p. 53.

[3] Kubler, «The Neo-Inca State», *op. cit.* P. 189-203 y sobre todo «A Peruvian Chief of State», *op. cit.* P. 257

segundo, el de los vencedores, tiene su centro en la persona lejana de Carlos V y sigue siendo extranjero para los indios. Cuando vivía, el Inca había sido el centro carnal del universo. Ese centro asignado es el caos: «castración del sol, abandono por el padre, duelo y soledad». «Todo se oculta, todo desaparece en el sufrimiento» dice una elegía popular[1]. El jefe desapareció, Cuzco ya no es lo que significa su nombre, a saber, el ombligo cósmico.

¿Qué ocurre ahora con el *principium* racional inca, el sistema decimal? La organización social que descansaba en ello no puede mantenerse ante la catástrofe demográfica que la conquista inflige a los grupos de 10, 100, 1000 hombres. Sabemos de los estragos causados, en una población no inmunizada, por la viruela, la rubeola y la gripe. El aliado natural de las enfermedades es la violencia que «caracteriza la sociedad colonial como un hecho estructural[2]». Los documentos nos muestran a los indios llevados al suicidio: «Unos se ahorcan; otros se dejan morir de hambre; otros ingieren hierbas venenosas; las mujeres matan a sus hijos recién nacidos "para liberarlos de los tormentos que ellas sufren"[3]». Antes del final del siglo la población decrece en cuatro quintos. No obstante, redes sociales paralelas a los impuestos por los nuevos amos continuan estableciéndose alrededor de las antiguas unidades decimales. Durante todo el periodo colonial se hablará de la República de los indios y de la República de los españoles.

Al lado de estos dos índices más determinantes de la época que se eclipsa —la autocracia y el sistema decimal—, el giro puede leerse siguiendo otros muchos rasgos. Por ejemplo, el uso de la coca. Bajo el Inca, sólo los sacerdotes y los dignatarios tenían derecho a consumirla. Esta planta entraba entonces en las ceremonias, ofrecida en sacrificio u ocultada ritualmente. Después de la conquista, se convierte un estimulante para engañar el hambre y la fatiga. Su producción se incrementa en consecuencia. Como alimento de ahorro es un factor capital en el nuevo cuadro. Aún hoy, cuanto más pobres son las ciudades peruanas, más encontramos tiendas repletas de pelotas de esas hojas amargas. Continúan haciendo parte en las ceremonias pero su papel principal es

---

[1] Wachtel, *La Vision des vaincus*, *op*, *cit.*, p. 63 y 60.

[2] *Ibid.*, p. 134.

[3] *Ibid*,. P. 146.

el de permitir jornadas de trabajo prácticamente sin alimento. «Sin coca no habría Peru[1]».

Estas descripciones han seguido una primera perspectiva. Todos los factores citados han sido tomados de la economía que precede el viraje y he sugerido en qué se han convertido después del giro. Descripción prospectiva, pues. Un segundo tipo de factores debe ser examinado: todo lo que la conquista aporta de verdaderamente nuevo y que no se había visto jamás en tierra americana. La descripción de este segundo conjunto será pues retrospectiva.

He aquí cómo un cronista de Cuzco describe esos factores inéditos: «ellos decían que habían visto llegar a su país seres muy diferentes de nosotros, tanto por las costumbres como por la vestimenta: ellos parecían "Viracochas", nombre por el cual designábamos al Creador de todas las cosas [...] Y ellos denominaron así a los seres que habían visto, por una parte porque diferían bastante de nosotros, de rostro y de costumbre; por otra parte, porque los veían cabalgar grandes animales con pies de plata: ello a causa del estallido de las herraduras. Y los denominaban así, igualmente, porque los veían hablar ociosamente en medio de los estandartes blancos, como una persona habla con otra: y ello a causa de la lectura de los libros y de las letras. Ellos los denominaban "Viracochas", también a causa de su aspecto destacable; había grandes diferencias entre unos y otros: algunos tenían una barba negra, otros una barba pelirroja. Los veían comer en platos de plata. Y poseían también "Yllapas", nombre que nosotros damos a los rayos: y ello a causa de los arcabuces, porque creían que eran los rayos del cielo[2]».

Los nuevos «rasgos» se entremezclan aquí de distinto modo que los antiguos. Hay una continuidad visible pero que no impide una transformación radical. En el dominio de la producción y de la distribución se amalgaman por la fuerza de la necesidad. Los conquistadores han impuesto la economía monetaria. En el mercado que resulta de ello, los indios y sus instituciones naturalmente juegan el rol de fuerza de traba-

[1] *Ibid.*, p. 221.

[2] *Ibid.*, p. 49. A propósito de la novedad de la escritura, conocemos el episodio de Cajamarca: los españoles presentan a Atahaulpa la Biblia y le dicen que ella contiene la palabra de Dios. Atahualpa la abre la aprieta contra la oreja, pero no oye nada. Con desdén, la arroja a tierra. Pizarro detiene entonces al Inca y hace masacrar su séquito; cf. Kubler, «The Behavior of Atahualpa», *op. cit.*, sobre todo p. 41.

jo explotada. Hemos visto que bajo el Inca, al contrario, la práctica de la distribución estatal hacía que la explotación fuera imposible. Una amalgama tal de rasgos se verifica menos en los dominios de la vestimenta y del alimento. Los indios se resisten al consumo del trigo y, en menor grado, a la adopción del pantalón y del sombrero. Rasgos antiguos y rasgos nuevos siguen, completamente dispares, en el dominio religioso. Los cultos preincaicos, vivaces, subsisten paralelamente a la institución católica. Ritos clandestinos son practicados, por ejemplo, alrededor de una momia del tiempo del Inca. A menudo, como por defecto, tienen lugar cerca de las iglesias o incluso detrás del altar. Se sacrifican llamas ante la presencia del cura. Cuando la autoridad criolla golpea, los indios ceden, pero por un tiempo solamente. Los misioneros constriñen a los indios a enterrar a sus muertos en lugar de depositarlos en las cuevas casi inaccesibles de las altas montañas. Los indios los entierran, pero durante la noche van a los cementerios para desenterrar los cadáveres, «por piedad y por conmiseración por nuestros muertos, con el fin de que no se fatiguen por el peso de lo terrones de tierra[1]».

La economía de mercado, las sepulturas eclesiásticas, la escritura, los caballos, las armas de fuego, han «hecho», podemos decirlo, el Peru colonial y moderno. Es a partir del papel que esos rasgos han desempeñado, desde la conquista, como los reconocemos retrospectivamente siendo más importantes en el cuadro que, por ejemplo, las barbas unas veces rubias y otras pelirrojas. Este segundo conjunto de aspectos sólo se puede descifrar retrospectivamente. No se sustituye pura y simplemente al conjunto de la teocracia, de la economía estatal, del sistema decimal, del Inca; más bien se transmuta.

La razón por la cual estas dos clases de indicios, prospectiva y retrospectiva, no bastan para comprender el viraje padecido por la ciudad en forma de puma, es que no permiten hablar de ese mismo viraje. Hace falta aún un conjunto de puntos de vista relativos a la transición. Aquí los términos serán necesariamente más abstractos. Lo que ocurre en la transición de la era precolonial a la era colonial es ante todo una desposesión[2]. A los indios se les priva de la posesión de su oro, de sus bienes

[1] *Ibid.*, p. 210.

[2] *Ibid.*, p. 55 y 64. Todas las categorías de transición entre el imperio inca y el Perú colonial a los cuales me voy a referir son tomados de N. Wachtel. Para el concepto general de época y en una medida que sobrepasa el contexto peruano, me debo, no obstante, a Kubler, *The Shape of Time*, op. cit. El autor apela a una «figura del tiem-

y de sus tierras, de su paz, de su producción y de su consumo, de sus localidades y de sus ritos, de su organización administrativa y espiritual, de su progenitura, de su vida. Desposesión dice más que aniquilación: es decir, el paso de la posesión a otras manos. Toda vez, la desposesión es aquí incompleta, hay también reapropiación subrepticia. Los indios desarrollan el arte del camuflaje. Por ejemplo: «la disimulación de los cultos tradicionales bajo el barniz cristiano[1]». Hay que recurrir, pues, a pares de categorías. Los españoles han procedido a una desculturación pero que sólo es el reverso de un proyecto de aculturación (éste, después de todo, habiendo lamentablemente fracasado: salvo en casos aislados, la conversión a la cultura importada no se produjo jamás[2]). O aún: hay desestructuración sin verdadera reestructuración[3]. Puesto que la amalgama ha seguido siendo una esperanza, puesto que la aculturación y la reestructuración no han penetrado en el dispositivo real, el término más apropiado para describir la transición epocal en cuestión es quizá el de disyunción. La desaparición del Inca, garante del orden social y cósmico, separa el *princeps* de sus dependientes. Ella entraña además una disyunción entre los nuevos jefes y los indios. En fin, la Tierra misma se disyunta del sol[4]. La disyunción se lee en superficie, donde excava una separación entre dos eras, y en profundidad, donde separa las capas. Heidegger utilizará en este sentido categorías tales como «decisión».

Así, para comprender bien lo que es un viraje se requiere una triple

---

po», «las duraciones que, o bien son más largas que una vida humana o que, como duraciones colectivas, requieren el tiempo de más de una persona. La más pequeña familia de esas figuras es la colección anual de modos de vestimenta [...] En cuanto a los más grandes, como las galaxias, son poco numerosas. Sugieren vagamente su presencia como fuerzas gigantes del tiempo humano: civilización occidental, cultura asiática, sociedad prehistórica, bárbara, primitiva. Entre esas dos hay los periodos convencionales» (p. 99). Como vemos, el concepto de «figura» del tiempo es cualitativa y cuantitativamente indisociable. Sobrepasa la simple periodización, así como una oposición simple entre sincronía y diacronía.

[1] Wachtel, *La Vision des vaincus*, op. cit., p. 235.

[2] *Ibid.*, p. 241 ; cf. Kubler, «A Peruvian chief of state», *op. cit.* , p. 275.

[3] «Por el término de "desestructuración" entendemos la supervivencia de estructuras antiguas o elementos parciales de estas, pero fuera del contexto relativamente coherente en que ellas se sitúan: tras la Conquista, los escombros del Estado inca permanecen, pero el cemento que los une se ha desintegrado» (*ibid.*, p. 134)

[4] *Ibid.*, p. 74.

óptica. Las categorías prospectivas revelan los rasgos antiguos que padecen una transmutación. Las categorías retorspectivas revelan lo que es nuevo, original, en el giro, aquello por lo que el nuevo orden de cosas comienza. Pero de esta novedad sólo podemos hablar retrospectivamente. Las categorías de transición, en fin, deben manifestar en la crisis el *krinein* (separar) mismo. Las mutaciones, los desplazamientos, las continuidades, las rupturas no son inteligibles más que en relación con estos tres puntos de vista. La distribución nueva de los poderes, de las verdades, de las esperas (ver el mesianismo indio) no se deja aprehender en su novedad más que por esta triple aproximación en que las variables españolas invisten en las variables incas su porvenir y así desplazan el cuadro de conjunto. La línea de reparto que separa el dispositivo inca de su desplazamiento colonial aparece así como trazado por una táctica de reinterpretación.

2
En el comienzo presocrático: Las categorías prospectivas

> «Las palabras fundamentales son históricas. Ello no quiere decir solamente que poseen, en las edades que podemos dominar con la mirada porque históricamente están acabadas, significaciones cada vez diferentes, sino que, según una interpretación predominante, fundan la historia ahora y en el porvenir[1]».

Es una convicción persistente en Heidegger que los rasgos de la presencia en cuanto acontecimiento, deben ser descifrados a partir de las «palabras fundamentales» (*Grundworte*) de las que nació la filosofía occi-

[1] N I 169 / N i 134. Las últimas palabras de este texto contradicen directamente la distinción de W. Marx entre categorías *erstanfänglich* y categorías *undersanfänglich* (cf. supra, p. 225, n. 8).

dental. La dificultad de exposición es aquí considerable. Para cada uno de los seis términos griegos, a continuación, haría falta separar el sentido conferido por Heidegger de su sentido recibido. Y ello, no para renovar los debates filológicos, sino para poner en evidencia el propósito de Heidegger en toda la «repetición»: no se trata para él de transportarnos a los griegos sino única y exclusivamente de *recuperar lo originario («el ser») en lo original (histórico).* En este capítulo quiero mostrar en qué se convierte, concretamente, la estratégia de Heidegger tal como la he descrito en la tercera parte, más arriba, a saber, que el *método* de la repetición consiste en liberar lo original, y su *contenido* en liberar lo originario.

Las palabras fundamentales presocráticas son poco numerosas. Para despejar su envergadura categorial es indispensable desmadejarlas de «las representaciones que nos son familares[1]» y que las ocultan en tanto que «fundadoras de historia». Esta repetición de las palabras no pretende concluir diciendo: he aquí lo que los griegos han querido decir por *eon, physis, alétheia, logos, hen, nous.* Deberá, antes bien, agitar las representaciones que se han adensado a lo largo de las edades para que se haga patente la función fundadora que ejercen «ahora y en el porvenir». ¿En qué estas palabras son fundamentales y *fundadoras?* ¿Con qué derecho podemos sostener que guardarán esta función incluso en el porvenir? Dicho de otro modo: ¿qué es lo que las hace *categorías* para toda la historia del ser? El punto de partida de la deducción histórica de las categorías de la presencia es que lo originario se dispensa mejor a través del comienzo, el original, desde donde se despliega posteriormente la continuación de la filosofía occidental. «¿Qué es *Eso* que ordena y arregla los rasgos fundamentales de lo que, *a continuación*, se despliega como pensamiento occidental, europeo[2]?»

Poco habremos avanzado si a esta pregunta se nos contesta que «la historia del ser es el ser mismo[3]», puesto que de una tal ecuación con el ser, la historia sale como desarticulada. Son las categorías las que la rearticulan. La ecuación con el ser indica, entre tanto, una vez más, que es inú-

[1] «¿Para qué grandes títulos contundentes tales como "palabra fundamental" si las bases y los abismos del pensamiento griego no nos alcanzaran, hasta el punto de camuflarlos con nombres atrapados al azar y tomados prestados, sin consideración, a dominios de representaciones que nos son familiares?» (VA 268 / EC 324).

[2] WhD 140 / QP 213 (subrayado por mí).

[3] N II 486 / N ii 395.

til buscar otra instancia que las épocas para comprender esta articulación. Las categorías manifiestan la auto-articulación historial de la presencia. Se trata de una aplicación lejana del principio de Dilthey: «*Das Leben legt sich selber aus*», la vida se interpreta a sí misma[1]. Este principio, si se le sustrae de la doble preocupación por una filosofía de la vida y por una hermenéutica de las ciencias humanas, sugiere mejor lo que hay que entender por «ontología»: el *auslegen*, el *legein*, que el ser, *on*, opera sobre sí mismo. «Onto-logía» quiere decir que la presencia se articula ella misma categorial y epocalmente. El asunto del pensamiento que designa este término (forjado, ya lo sabemos, en el siglo XVII solamente) aparece en dos grupos formados por las categorías prospectivas. El primero de esos grupos se organiza alrededor de la palabra clave *on* (o el arcaico *eon*); el segundo, alrededor de la palabra clave *legein*. En conjunto, estas dos claves muestran *lo que sería una comprensión pre-metafísica de la ontología*. Como repetición de la autointerpretación de la presencia, el *auslegen* no sería humano, un acto del espíritu, más que derivadamente, y el *logos* sería discurso solamente en cuanto acusara esta repetición.

Retomemos pues estas palabras fundamentales de Heráclito y de Parménides para determinar con Heidegger lo que ellas desvelaban, aquello en lo que se han convertido y lo que pueden de nuevo desvelar.

§ *22. Eon*

«Palabra fundamental» por excelencia, el patrón de todas las configuraciones metafísicas ulteriores, es la palabra «ser» misma. Parménides la habría opuesto, lo primero, a la multiplicidad móvil de las cosas dadas a la experiencia. Habría sido él el que habría forjado la expresión *eon* como *singulare tantum*. Se nos dice que este participio presente, «ente» se opone en él a las cosas múltiples que, en tanto que múltiples, se confundirían con el no-ser[2]. Pero quizá la diferencia radical descubierta por

[1] Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 3ª ed. Tübingen, 1972, p. 213. En SZ, Heidegger hablaba de la *Selbstauslegung* del ser-ahí (SZ 312).

[2] «El ser verdadero no tendría nada en común con el noser. Tampoco puede ser múltiple [...] Así, no hay *onta* en plural sino simplemente un único *on*», Werner Jaeger, *A la naissance de la theologie*, Paris, 1966, p. 111.

Parménides no se sitúa entre el ser y el no-ser. Gramaticalmente, el participio presente indica por sí mismo una diferencia. Decir, por ejemplo, que una superficie está «resplandeciente» es decir que no es ni oscura ni gris, sino que resplandece: la palabra participa así de la forma verbal. Al mismo tiempo designa la superfice —mar, metal— que resplandece. En este sentido, participa de la forma nominal[1]. «Resplandeciente» quiere decir algo que *resplandece* y *algo* que resplandece. Por lo mismo, «ente» quiere decir *un* ser y *ser*. Cuando Parménides hace preceder de un artículo el participio presente —proceder que constituye propiamente el paso de la lengua épica a la lengua filosófica— y lo hace seguir por el infinitivo[2] él hace explícito, «acusa» la dualidad comprendida en el otro uso que el nominal del participio.

No es fácil de comprender lo que Parménides pudo experimentar al yuxtaponer así el participio nominal y el infinitivo del verbo ser. Lo que está adquirido es que en tanto que participando del verbo, *eon* contiene una motilidad que no tiene nada que ver con «las cosas en movimiento». Algo «ente» —siendo dado—, ese algo se produce como un actor se produce en escena: con una entrada y una salida. Eso sobre lo que insiste la forma verbal es la llegada en presencia y la retirada posible. Esta motilidad intrinseca es a veces expresada por dos verbos, *pareinai, apeinai*[3], *anwesen, abwesen:* hacerse presente y hacerse ausente[4]. El ente, comprendido así, sale de su velamiento, se demora durante un lapso de tiempo en lo no-velado, y se retira en el velamiento. La forma nominal, al contrario, insiste en la plenitud, en la rotundidad[5] del ser presente.

---

[1] WhD 132-134 / QP 202-204; cf. HW 317 / Chm 280; VS 135 / Q IV 336; GA 55 52-58.

[2] *Chre to legein te noein emmenai* (Parménides, frag. VI, citado en WhD 105 / QP 165). Jean Beaufret traduce: «Así hay que / Y dejar decir y guardar en el pensar: / existente—ser» (*Dialogue avec Heidegger*, 3 vol., t. I Paris, 1973, p. 64). Heidegger traduce *eon* por «*das Anwesende*» y *emmenai* por «*anwesen*» (Whd 141 / QP 214).

[3] WhD 143 / QP 217.

[4] La misma experiencia de pensamiento se reflejaria en las palabras *genesis* y *phthora*, en Anaximandro (Hw 315 / Chm 278). Con Platón, al contrario, bajo el dominio de la «idea» como pura visibilidad, la *phthora*, el movimiento de retirada, caería en el olvido (Wm 135 / Q II 151) y con Aristóteles, *genesis* y *phthora* estarían restringidos al movimiento de la «forma», a la generación y a la corrupcion que analiza la «fisica» (Wm 358 / Q II 253).

[4] En 1973, Heidegger traduce el *eukyklos* de Parménides al contrario por la dife-

Designa la cosa en tanto que ahí, dada. El *eon* dice este doble juego: juego de la ausencia posible en el horizonte de la presencia y juego del presente erigiéndose en su presencia. El *eon* es esta dualidad «ente-ser», esta *zwiefalt* misma[1].

Ninguno de los dos términos, ente (nominal) y ser (verbal) evoca un fundamento, algún ser máximo, una razón de ser. La dualidad es denominada propiamente el desvelamiento, la emergencia a partir del velamiento y la autoimposición en el no-velamiento (pero sin que la luz de éste sea jamás total). Dualidad transida de tiempo, de movimiento, de claroscuro, pero no dualidad del más o menos evidente, del más o menos grande, poderoso, cierto o fiable. No obstante, es en este último sentido el de un fundamento como la dualidad verbal-nominal del *eon* será posteriormente reapropiada. El descubrimiento de Parménides prefigura y hace posible lo que más tarde será representado como desfase entre *on* y *ousia*, entre *ens* y *entitas*[2], entre ente y modo de presencia (*étance - Seindheit*). De la diferencia entre el ente dado y su autodonación pasamos a la diferencia entre ente dado y su causa de donación, y así a la «separación entre un mundo suprasensible y un mundo sensible[3]». Deslizamiento del sentido diferencial, modificación categorial en el umbral del clasicismo.

La primera de las categorías contiene rasgos que las otras acusarán también, si bien bajo un ángulo desplazado. Resultará que todas las categorías progresivas revelan las mismas características de la presencia originaria, a saber: «el desvelamiento, la llegada a partir de éste, el retorno a él, el acercamiento y el retroceso, la estancia, la reunión, la mostración, el reposo, la inmediatez oculta de la ausencia posible[4]». Pero *eon* sigue

---

rencia «presente-presencia», si bien esta palabra equivale a *eon* (VS 134 y 137 / Q IV 335 y 338).

[1] VA 255 / EC 309.

[2] Estas dos distinciones no se pueden yuxtaponer. En Tomás de Aquino, la *entitas*, de una parte «se divide en diez predicamentos» (*Somme théologique*, P. I. q. 48, a.2, ad 2m), y entonces este término parece traducir el *on* aristotélico; pero, por otra parte, «hay distintos grados de *entitas*» (*Questions disputées de la Vérité*, q.1, a.1 c), y entonces este término traduce *ousia*.

[3] Hw 162 / Chm 147. Lo que comienza con esta separación, prosigue Heidegger, «es solamente una interpretación especialmente ajustada de esta dualidad contenida antes en el *on*».

[4] Véase el texto citado *supra*, en exergo, en la 4ª Parte, p. 223. Paradójicamente la referencia al tiempo deviene explícita en la comprensión del ser con el comienzo de

siendo la categoría directriz de la presencia originaria porque de la *presencia* dice la motilidad, y del *oriri*, la temporalidad. Este participio es la categoría directriz oculta de la filosofía, su «espacio» olvidado, hasta la publicación de *Ser y tiempo*[1]. Correctamente comprendido, el *eon* dice el conjunto de las estructuras que permiten aprehender, y la «reificación» metafísica del ser, y la naturaleza auténticamente temporal de éste. Comprendida a partir del *eon* la metafísica se deja justamente describir por el olvido de la motilidad intrínseca y de la temporalidad del ser. Mediante el *ti to on* aristotélico, esta categoría «ha situado el pensamiento europeo sobre su vía[2]».

§23. *Physis*

Esta segunda categoría que ya nos ayudó a desenredar lo originario de lo original, «acusa» la automanifestación de la presencia. Con anterioridad a la distinción entre las cosas hechas por el hombre y las de la naturaleza, anterior a la distinción misma entre el hombre y las cosas, *physis* designa «lo que eclosiona *por sí mismo*[3]». *Physis* es el nombre de la presencia originaria en tanto que el ente, «en esta eclosión entra en lo manifiesto, se mantiene y permanece[4]». Es, pues, un segundo modo de

---

la metafísica, solamente. Cuando «en el final de la filosofía griega» (EiM 157 / IM 208), Aristóteles habla del *to ti en einai*, «lo que ya era ser» (KPM 233 / Kpm 296), designa con ello, justamente, la permanencia en el ser más bien que un movimiento de llegada o de retirada.

[1] Cf. EiM 157 / IM 208. «Si el *eon emmenai* no se desplegara en el sentido de la presencia de lo presente, haría falta conceder todo espacio al pensamiento de Kant» (WhD 142 / QP 215).

[2] WhD 145 / QP 219. La metafísica no hace más que ejecutar «la orden oculta del comienzo» (EiM 156 / IM 208).

[3] EiM 11 / IM 26 (subrayado por mí). Heidegger reconoce que la traducción por «eclosión», *Aufgang*, es insuficiente (Wm 329 / Q II 205). La *physis* como categoría permite leer «los poetas, los pensadores, los hombres de estado» (EiM 47 / IM 72) como variables en un juego de automanifestación económica universal.

[4] EiM 11 / IM 26. El movimiento de venida-estancia-retirada puede hacerse más explícito con la ayuda de otras palabras clave de Heráclito tales como *philia* y *harmonia* (cf. GA 55 127-158).

decir la entrada en juego y sus momentos que son la venida, la estancia y la retirada. En este sentido, la *physis* forma parte del grupo del *eon*. Pero además, gracias a ella se hace posible pensar el *tiempo* de otro modo que como número del movimiento, según lo anterior y lo posterior, en la génesis de las cosas; de otro modo también que como memoria, intuición, y espera en la experiencia de la conciencia[1]. Venida, estancia y retirada no son tres episodios que se suceden. Son mediaciones para pensar la identidad de lo no idéntico, la identidad del desvelamiento y del velamiento.

La interpretación del fragmento de Heráclito, habitualmente traducido por «a la naturaleza le gusta[2]», tiene como fin el hacer ver esa identidad. Comprender la temporalidad en obra en el *phyein* heracliteano es comprender la imposibilidad de aislar el tiempo en los fenómenos manifiestos (hechos «físicos» o hechos de «conciencia»); la imposibilidad de no tener en cuenta en la comprensión del tiempo la ausencia, lo oculto, de lo cual esta categoría expresa la emergencia; la imposibilidad de una manifestación sin ocultación; la imposibilidad, en fin, de una disimulación sin apelación, de una caída fuera del tiempo, de un olvido sin retorno. Comprender esta categoría temporal es aprehender una doble ausencia en la escena de todo orden de presencia: la ausencia, en la periferia, de los entes excluidos por la *epoché* y, en el centro, la ausencia ontológica de esta emergencia en cuanto tal.

Lo que es decisivo en la función categorial de la *physis* es que la automanifestación de las variables en un orden epocal revela ser el *arreglo de este orden* mismo, diferente de sus componentes. En el seno de la economía paradigmática preclásica[3], esta «manifestación fuera de lo ocul-

[1] De estas dos nociones de tiempo, una aristotélica (*Physique* IV, 11; 219 b 1) y otra agustiniana (*Confessions*, XI, 26) sólo la primera se ve realmente superada en SZ. En cambio, el texto de Agustín sirve de punto de partida para los «éxtasis» temporales (SZ 427). La temporalidad del *phyein* es más radical aún que esas nociones recibidas, y aún que la *Temporalität* del ser, elaborada a partir de la *Zeitlichkeit* del ser-ahí (SZ 39 / ET 58). El trasfondo agustiniano de este acceso a la temporalidad del ser por la del *Dasein*, es aún sensible en la identificación entre el tiempo y la apercepción transcendental (KPM 186 / Kpm 246).

[2] Frgm. 123 (VA 270 sig. / EC 327 sig. y WM 370 / Q II 275 sig.).

[3] Es paradigmática porque, como he dicho, todo comienzo contiene en sí lo que se deriva y a qué permanece superior.

to» ha recibido el nombre de *physis*[1]. A partir de la instauración original de los campos en los que la sucesión hace la «historia del ser», la *physis* aparece como factor diferencial en la multiplicidad indefinida de los modos según los cuales las cosas entran en juego. La presencia originaria se diferencia, según territorios, sincrónica o diacrónicamente adyacentes[2]. Así, en el terreno platónico, la automanifestación de los entes en general se convierte en el «aspecto» propio de tal o cual ente específico[3].

Antes que Parménides establezca el *eon* como «palabra fundamental explícita del pensamiento occidental», las palabras fundamentales eran *physis, logos, Moira, Eris, alétheia, hen*[4]. En tanto que categorías, *Moira*, el «destino» de la diferencia entre la presencia y lo presente, y *Eris*, la «lucha» entre la venida y la retracción, son dos de los nombres que designan la *physis*[5], no constituyen categorías autónomas. Más tarde, cuando Aristóteles declare que «entre los entes, los unos son por naturaleza (*physei*) los otros por otras causas[6]», la *physis* deja de ser el nombre de la presencia originaria y designa una especie de sustancias, a saber, las que crecen por sí mismas, opuestas a las sustancias que se mueven por otra, o son fabricadas. Con el clasicismo, la segunda categoría, por su parte, sólo opera soterradamente, y ello, no solamente en la *Physica* de Aristóteles, sino aun cuando los medievales oponen lo natural a lo sobrenatural, cuando los modernos definen la naturaleza como cosa extensa o como «el conjunto de los fenómenos determinándose con necesidad por leyes universales concebidas *a priori* por el sujeto cognoscente[7]», o cuando, en la «edad atómica», «ya no es lo presente lo que se

[1] VS 69 / Q IV 264.

[2] No es ni «para todo tiempo», ni por todas partes «de la misma manera» como las cosas presentes entran en presencia (WhD 143 / QP 217).

[3] La *physis* es «en el comienzo del pensamiento occidental, la eclosión de lo velado en el velamiento»; con Platón, al contrario, el aspecto de una cosa «determina lo que puede aún ser denominado desocultamiento» (Wm 139 / Q II 157).

[4] Hw 324 / Chm 286.

[5] Hw 325 / Chm 287. Para *Moira*, cf. también VA 255 / EC 309.

[6] *Física* II, 1; 192 b 7 (cf. Wm 315 y 358 / Q II 188 y 254 y FD 63-66 / QCh 94-97).

[7] Kant, *Crítica de la razón pura*, B 479 y 263 (cf. N II 165 y 188 / N ii 133 y 151 y FD 175 / QCh 232 sig.).

despliega sino la agresión que reina» sobre la naturaleza convertida en reserva de energía[1]. La *physis* es una categoría de la presencia porque, de Heráclito hasta la era tecnológica, el ser «se da, si bien de diferentes maneras, según las características de automanifestación, de aparición que se detiene, de presencia, de frente-a-frente y de oposición[2]».

§ 24. *Alétheia*

Esta palabra, en cierto modo directriz para el pensamiento de Heidegger, en cada una de sus etapas, precisa qué «lucha» se traba en la diferencia descubierta a través del *eon*: es la lucha entre verdad y no-verdad. Ha habido en el último siglo —en Hegel así como en Nietzsche— conceptos de verdad que pretenden establecerla en relación esencial con su negación. Lo que es (quizá) nuevo en Heidegger es que esta lucha entre verdad y no-verdad va a verse situada fuera del hombre: en el terreno de las economías epocales, en las que el hombre no es más que una variable en el juego de la presencia originaria. La categoría del *eon* subraya la diferencia entre el nombre y el verbo, entre el ente y el ser, y entre el presente y su salida de la ausencia; la de *physis* designa la presencia como automanifestación; la de *alétheia* el lugar sobre *el campo de batalla de las economías.*

La significación antihumanista, es decir, categorial, de esta tercera forma de nombrar la presencia es elaborada a partir de los dos precedentes. Si la presencia difiere por una parte de lo presente, como dice el *eon*; por otra parte de la ausencia, como dice el *phyein*, entonces comprendemos el rol del prefijo privativo en *a-letheia:* ser presente, es ser *privado* no sólo de permanencia sino de ausencia. Esta tercera categoría señala, pues, la esencia binómica de la presencia: ley de donación y ley de retracción en un solo juego. El conflicto es descrito como un dejar-

[1] Hw 100 / Chm 97. Cf. a continuación, § 46.

[2] SvG 154 / PR 201. Las lenguas modernas preservan, por otra parte, el sentido original de *physis* como venida a la presencia puesto que la palabra «natura» deriva de «nacer». Así «incluso nosotros, cuando hablamos de "naturaleza" de las cosas la "naturaleza del Estado, la "naturaleza del hombre [...] queremos decir con ello el ser y el despliegue del ente en general» (Wm 370 / Q II 274).

ser violento: dejar-ser de las tinieblas para la luz, y entonces *alétheia* aparece como «claro[1]»; dejar-ser de la pesantez de la tierra para la ligereza del mundo, y entonces la *alétheia* aparece como «alivio[2]»; dejar-ser las «opiniones de los mortales» para el «corazón inquebrantable del desocultar bien redondo[3]», y entonces *alétheia* aparece como «lugar de reposo». Pero no habremos comprendido esta categoría en tanto no hayamos reconocido la esencia no humana de estas distintas figuras de la lucha. Las tinieblas, la pesantez, las opiniones y los errores, dicho brevemente, la *lethé* bajo sus múltiples formas, su ser asunto de economía, antes que ser asunto de hombres. La *lethé* pertenece a la *alétheia* «no sólo como la sombra a la luz»; es «el corazón mismo de la alétheia[4]».

---

[1] VA 258 / EC 312. No tenemos que trazar aquí las significaciones de la palabra *aletheia* en los primeros escritos de Heidegger, en que es el ser-ahí el que constituye la *Lichtung* en este sentido (SZ 33 y 133/ ET 51 y 166). El *aletheuein*, revelar, es entonces «un comportamiento fundamental de la *psyché*» (GA 24 103), cf. también Wm 84 y 158 / Q I 176 y Q III 95 sig.). Mientras que está generalmente admitido que *aletheia* es una construcción «privativa», su oposición etimológica a *lethé* es menos cierta. Paul Friedländer, (Platón, t. I Berlín, 1954, p. 233-242) había antes criticado la posición de Heidegger a este respecto, después, en la tercera edición de ese libro (Berlín, 1964) se retractó. Bruno Snell (*Die Entdeckung des Geistes*. Göttingen, 1975, p. 221) adopta la traducción: «no-olvido» o «desvelamiento». Gerhard Krüger («Martin Heidegger und der Humanismus», *Studia Philosophica*, 1949, nº IX, p. 93-129) en cambio, considera la oposición *aletheia* — *lethé* sin fundamento filológico. Me parece que es Heribert Boeder («Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia», *Archiv für Begriffsgeschichte*, IV (1958) p. 82-112) que ha puesto las cosas en su punto: «Es el *lethein* "transitivo" el que determina el sentido de *aletheia* [...] Eso elimina una oposición entre *aletheia* y *lethé* [...] Según estas indicaciones, la interpretación de *aletheia* como "desvelamiento" no puede apoyarse sobre el sentido primitivo de la palabra más que aparentemente (p. 98 sig.). La oposición pertinente sería la que hay entre *lethein*, disimular, y "acordar la *aletheia*», mostrar. En la tradición épica, esta oposición estaría limitada al dominio de la palabra (p. 92) — Es evidente que Heidegger desplaza el lugar de ese debate: «Si me obstino por traducir la palabra *aletheia* por "desocultamiento" no es por amor a la etimología» (SD 75 sig / Q IV 132).

[2] Hw 38 sig. / Chm 38 y SD 72 / Q IV 127.

[3] Parménides, frgm. I (citado SD 74 7 Q IV 131).

[4] SD 78 / Q IV 136. Más tarde, Heidegger se retracta a este respecto: «Lo que se dice ahí no es correcto» (VS 133 / Q IV 334). W. Marx (*Heidegger und die Tradition, op. cit.*, p. 128) califica de «monstruosa y peligrosa» esta copertenencia de la verdad y el error. No obstante, parecerá menos amenazante si comprendemos que el hombre «co-creador» y el juego de la *Aletehia* son «construcciones» que se excluyen mutuamente.

Es la conjunción del antihumanismo y de la unidad presencia-ausencia la que hace de la noción de *alétheia* una noción económica. Un acuerdo tal de la verdad abandona los referentes del «concepto» hegeliano y de la «vida» creadora de fábulas nietzscheana. En cuanto acusa la esencia conflictiva de toda economía —a saber, que el *homos* de esta es doble, presencia y ausencia— la noción de *alétheia* es una categoría: sostiene todos los conceptos ulteriores de la verdad. E, igual que con el comienzo de la metafísica, el hombre entra en escena y se erige en criterio para la *physis* —que designa entonces en bloque todo lo que no ha producido con sus manos— igualmente el hombre mismo se constituye en criterio para la *aletheia*.

Con Platón se cumple ese «viraje en la esencia de la verdad» y en adelante lo verdadero será «una marca del comportamiento humano respecto de los entes[1]». Este giro hacia el antropocentrismo no excluye, sino que exige, que lo verdadero sea identificado con un ser supremo, *ontos on*. La verdad para estar situada en el hombre reclama un ser supremamente verdadero hacia el cual se pueda orientar, al cual se pueda ajustar. Este ser garantiza por su parte la verdad, perfección de las cosas, a lo cual el espíritu humano se conforma con proposiciones «justas». Entre tanto, las teorías de la verdad, y ante todo la teoría de la adecuación, no pueden desarrollarse más que si el conflicto presencia-ausencia permanece tácitamente operativo, si bien el pensamiento no se dirige a él. La verdad conflictiva permanece como trasfondo de la noción «humanista» de la verdad-como-conformidad, tal como se despliega de Platón a Aristóteles, a Tomás de Aquino, a Descartes, a Nietzsche[2]. En la edad contemporánea, donde lo verdadero reside en la rectitud y en la pertinencia de los

[1] La expresión «*Wésenswandel der Wahrheit*» se halla en N II 430 / N ii 345 (cf. Wm 109, 124, 136 / Q II 121, 136, 153). Para el traslado del lugar de la verdad —desde la lucha económica al comportamento humano— véase Wm 137 y 270 / Q II 153 sig. Y 64.

[2] WM 138 sig. Y 142 / Q II 156 y 160 sig. Las diez últimas páginas del libro destacable de Ernst Tugenthat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967, p. 396-405, padecen —me parece— la ausencia de esta perspectiva histórica. Es cierto que la esencia conflictiva (*gegenwendig*) de la *aletheia* hace «renunciar a la cuestión de la verdad» entendida como cuestión de la «medida hacia la cual lo dado pueda ser transcendido». Pero ello no quiere decir que «la posibilidad misma de la cuestión de la verdad esté definitivamente acallada» (p. 398). Al contrario, la medida de la verdad es lo que he denominado principios epocales. Tugenthat no ve que el «espacio de juego que es el desocultamiento» es una medida óntico-económica, porque hay una historia.

procedimientos tecnológicos —en la solución apropiada a los problemas de dominar la naturaleza— la *alétheia* muy bien podría difuminarse y ser tomada bajo el yugo de los *archai* de todo tipo[1]; no obstante «no se extingue jamás[2]». Lo que se mantiene como determinación continua de la presencia, a través de la historia, pero que no tiene acceso a la palabra y en ese sentido es olvidada, es esto mismo lo que denomino una categoría.

La *alétheia* forma parte del grupo categorial del *eon* porque acusa el conflicto entre presencia y ausencia, así como el *eon* acusa la diferencia, y la *physis* la automanifestación. Gracias a estos tres primeros «rasgos de la historia del ser[3]», lo originario se recoge en los cambios originales.

§ 25. *Logos*

Un segundo grupo categorial se constituye alrededor del verbo *legein*. La denotación de este verbo no se limita a los fenómenos del lenguaje. En la tradición homérica, *legein* significa principalmente «recoger», «depositar» algo en su lugar propio, o aún amasar, «reunir» lo que está disperso, como la leña para un fuego o las armaduras de los enemigos caídos ante Troya[4]. En el sentido reflexivo, el verbo significa: instalarse para hallar reposo. El recogimiento comprendido de esta manera es una puesta en orden en que la palabra y la memoria no son más que casos particulares, de algún modo transpuestos. En general, *legein* en la tradición épica significa que nos volvemos hacia algo, le prestamos atención y, por ahí, lo destacamos del resto de entes de su entorno, que no vale la pena distinguirlos así. Los que es importante —y lo que la interpretación de Heidegger se esforzará por salvar, más allá del nacimiento de un vocabulario más filosófico del *logos* en Heráclito— es que el acto de discriminación —tal es el matiz propio de esta palabra— no es visto ni por

[1] «La subyugación de la *aletheia*» (N II 458 / N ii 369).

[2] N II 318 / N ii 254.

[3] «*Seinsgeschichtliche Züge*» (SvG 154 / PR 201).

[4] Estos ejemplos son citados por Boeder («Der frühgriechische Wortgebrauch [...]» *loc. Cit.*, p. 84; cf. VA 208 / EC 251 y EiM 95 / IM 133). Para el acercamiento etimológico entre *legein*, *legere* y *legen*, véase WhD 121 / QP 186 así como el cuadro sinóptico introductor establecido por André Preau (EC 251, nota).

el lado de las cosas, ni por el lado del hombre: el *legein* discriminatorio opone el orden destacado (el «sujeto» humano y sus «objetos» indistintamente) al magma de lo que no cae bajo la atención.

Es «lógico», en este sentido original, la disposición expresa de un conjunto de factores convertidos en accesibles. El *legein* expresa el movimiento por el cual una disposición como ésta se produce, el movimiento por el cual una cierta combinación de entes se hace presente. La oposición entre lo que es dicho y lo que permanece no dicho, todo el fenómeno de traída a la palabra, es solamente el caso más eminente del discernimiento entre cosas destacadas que merecen ser retenidas y las que no. *Legein* es llevar a la presencia algo que antes era presente en tanto que ausente; como la leña o las armaduras dispersas están presentes en la preocupación de todos, en cuanto deben escogerse, en tanto que ausentes aún. Incluso si este movimiento de envío es siempre cumplido por hombres, e incluso si desde Homero, *legein* significa también, por supuesto, «decir y hablar», no obstante el acento está puesto en el «dejar» —dejar venir a la presencia— más bien que sobre la iniciativa locutora[1]. En Heráclito, tal como lo lee Heidegger, esta venida no es un acontecimiento efectuado por el hombre. Es un acontecimiento económico que se cumple con anterioridad a todo lo que los hombres pueden hacer o decir. *Legein* es disponerse en presencia.

Comprendido a partir de dispositivos económicos, el *logos* especifica las tres categorías precedentes, es decir, el *eon* y sus derivados. Dice el paso del *léthein*, ocultar, al *alétheuein* mostrar. Designa el movimiento mismo que sugiere el prefijo privativo de *alétheia*. En este sentido podemos decir, pues, que *logos y aletheia* «son lo mismo»: lo son de tal modo que el *logos* indica la emergencia (*hervorkommen*) a partir de la ausencia; mientras que la *alétheia* significa la constelación o el conflicto de presencia-ausencia[2].

[1] «*Logos* quiere decir, mucho más originariamente que "hablar": *dejar* ser presente» (VS 70 / Q IV 266), «dejar aparecer» (GA 55 178).

[2] VA 220 / EC 267. Que se compare un texto como este a la sección de SZ titulada «El concepto de *Logos*» (SZ 32-34 / ET 49-52) y la retirada progresiva de Heidegger en relación a la comprensión «humanista» del *logos* será evidente. En SZ el *logos* es interpretado a partir de Aristóteles: situado en el discurso, es «apofántico», «deja ver mostrando» (*aufweisendes Sehenlassen*), rinde «manifiesto lo que ha discurrido en el discurso». La pertenencia del *logos* a la *aletheia* es, ella también, estable-

Como acontecimiento económico, el *logos* «recoge» las actividades humanas, las reúne en lo que él desvela. Suministra así el criterio para todo lo que nosotros podemos emprender o no emprender. «Según sus medidas, acuerda la pertenencia del hombre al ser, y según sus medidas la rechaza al mismo tiempo[1]». Esta obediencia que siempre nos sitúa, Heráclito la denomina *homologein*, establecer la «relación auténtica del *logos* humano al *Logos*[2]». El aprendizaje más duro es el de escuchar y de seguir los órdenes de esta relación. Hablar y actuar (*legein* humano) afirmando únicamente los arreglos de la presencia (*logos* económico), he aquí el saber que Heidegger busca arrancar a los griegos, para prepararlo[3]. Que el actuar se convierta en puro *homologein* o *kata physin* es decir lo mismo, a saber, la reposición de sí mismo, a la presencia-ausencia móvil. Comprendido así, el *homologein* puede ser leído como la última palabra de Heidegger sobre el actuar: «El *legein* es en sí al mismo tiempo *poiein*»; ahora bien, *homologein* quiere decir que el *legein* humano obra de conformidad con el «*Logos* en tanto que *Alétheia*, en tanto que *Physis*»; es que el actuar debe homologarse a la constelación aletheológica tal como se produce desde sí misma[4]. Conformidad precaria, anti-metafísica, que borra (al honrar el ancestro) las doctrinas posteriores sobre la adecuación «lógica» y sobre las normas «prácticas». El saber de dónde nace la entrega de sí a las mutaciones acontecimentales es la sabiduría, *sophia*. Sabiduría que se acota decididamente en la relación cotidiana con las cosas, a su modo de interacción. «El *sophon* consiste en el *homologein*. El saber auténtico es que el *legein* del alma corresponda "al logos"[5]». Este bien puede situarnos ya de siempre, no queda más que ver si nosotros le correspondemos, «no siempre, quizá incluso sólo raramente[6]». El saber originario debe conquistarse y ello por una victoria de

---

cida por la función descubridora y discursiva del logos. En los textos ulteriores, cuando *logos* y *aletheia* se convierten en categorías de la presencia, deberán por esta razón ser disociados del discurso humano.

[1] GA 55 295 sig.

[2] GA 55 329 y 353, cf. VA 215 / EC 260.

[3] GA 55 329 y 353 sig.

[4] GA 55 371.

[5] GA 55 394, cf. 330.

[6] GA 55 306.

la medida «lógica» sobre la desmesura, *hybris*[1]. Es un saber práctico: «La lógica en sentido originario trata de este "hacer" que es, al mismo tiempo, un "dejar"[2]».

Más que las categorías derivadas del *eon*, el *legein* pone el acento en la puesta en presencia, sobre lo que destaca del acontecimiento. Ahora bien, por una traducción harto discutible, en Heidegger —«destinal» para *sophon*[3]—, *legein* viene a significar no solamente el auge a partir de lo oculto, el desvelamiento acontecimental, sino incluso el auge del pensamiento occidental, su pliegue inaugural. *Logos* sería así el nombre de la puesta en presencia originaria y de la puesta en historia original. Dicho de otro modo, la anterioridad estructural estaría ligada a la anterioridad histórica por un doble empleo —ontológico y óntico, si queremos— de la misma categoría. Pero hay ahí un equívoco que enturbia el sentido mismo de lo categorial. ¿En efecto, cómo la esencia del *logos* puede ser a la vez acontecimental, en el sentido de la puesta en presencia ahistórica, y «propiamente destinal»[4], en el sentido en que sería la «fuente oculta» de la historia occidental[5]? La deducción histórica esta-

[1] «La presencia, habitualmente ausente, "del Logos" —es decir, del ser mismo— se desplegará», contra «la *hybris*, nuestro poder propio, olvidadizo del ser» (GA 55 356).

[2] GA 55 279.

[3] VA 217 / EC 262. El término medio de este deslizamiento acrobático es la palabra alemana «*geschick*» — «hábil» pero también «enviado». Antiguamente la *sophía* designaba el saber que hace hábil, gracias al cual «nos (re)conocemos» en las cosas desveladas: «Originariamente la *sophia* tiene la misma significación que la *techne*» (GA 55 247). Ejemplo de ello: la *philo-sophia* en Platón. La sabiduría consiste en evadirse de la caverna. Pues bien, un conocimiento práctico tal, puesto que las cosas que le son familiares aparecen en la arena epocal, es *geschicklich*, respondiendo al orden de presencia enviada por el destino. La *sophia* difiere según el tipo de entes desvelados en su horizonte, ya sea ideal (el conocimiento práctico no es el mismo en la caverna que fuera de la caverna platónica, Wm 140 / Q II 158), ya sea histórico. Pero si esta descripción de la *sophia* va al corazón de las declaraciones heideggerianas sobre Platón — la *philosophia* es el conocimiento de los entes en su ser que es la idea— hay que confesar que la del *sophon* heracliteano está desprovista de toda base textual. La palabra *sophos* tiene, ciertamente, una significación práctica, puesto que un capitán o un conductor de carro pueden merecer este epíteto (cf. Snell, *Die Entdeckung des Geites*, *op. cit.*, p. 277). Pero el deslizamiento categorial se hace sobre el alemán, no sobre el griego.

[4] «*Das eigentlich Geschickliche*» (VA 221 / EC 268).

[5] VA 227 / EC 275. Mientras que en otros textos Heidegger se toma el cuidado

blece cómo un sólo y mismo rasgo fundamental, aquí el *logos*, entra en campos sucesivos distintos; cómo «el *logos* se despliega», según Heráclito, de manera a significar la proposición[1], después el orden cósmico o dialéctico[2], el principio de razón[3], el concepto, *Begriff*, y finalmente el ataque, *Angriff*, por la cibernética y la «logística», «esta forma de organización planetária[4]». He aquí el uso propio verdaderamente innovador en Heidegger, de una categoría en el seno del proyecto de la historia del ser. Para cada una de estas etapas, el *logos* designa una modalidad particular de la reunión de los entes presentes, de su arrancarse a la ausencia, de la disposición que les hace accesibles. Pero, objetaremos, si el *legein* es a la vez la llegada estructural en presencia que, en cada una de las etapas, hace resaltar las cosas del olvido, y la llegada *historial* de «lo que perdura todavía» hoy, a saber, «el destino occidental», entonces hay confusión entre una categoría y su aplicación, entre lo originario y lo original, entre lo estructural y lo histórico. El *legein* es una palabra directriz cuando denota la presencia de lo presente, pero no cuando connota un giro en la presencia[5]. Nosotros lo retendremos como la categoría que dice la irrupción del desocultamiento en el ocultamiento, de la vida en la muerte, del día en la noche[6], dicho con brevedad, la presencia en tanto que acontecimiento.

Las dos últimas categorías *hen y nous* dependen directamente de la categoría *legein*. Éstas no se comprenden más que en relación con esta

---

de distinguir el acontecimiento como *Geschehen*, fundador de historia (*Geschichte*), del acontecimiento como *Ereignis*, apropiación —esta última siendo justamente denominada «*geschicklos*» (SD 44 / Q IV 74)— este texto confunde los términos de esta distinción capital.

[1] SvG 182 / PR 235 sig., Wm 323 y 345 sig. / Q II 200 y 233, FD 121 / QCh 165.

[2] SD 7 / Q IV 22 y WhD 101 / QP 158. Estos dos textos muestran la disyunción de lo que hasta Heráclito permanecía unido, a saber, la ley del *kosmos* y la del discurso.

[3] SvG 184 / PR 238.

[4] WhD 102 / QP 160 (cf. 63-65 y 79 / Q IV 115-118 y 138, N II 487 / N ii 396). El *Angriff* es la figura tecnológica de la aprehensión conceptual por el *Begriff* (cf. el texto citado supra, p. 251, n. 79, y el § 46).

[5] Estos dos sentido son afirmados respecto del *logos* (VA 227 / EC 275). Se le denomina una palabra directora, *Leitwort* (SvG 184 / PR 238).

[6] EiM 100 / IM 139, VA 221 / EC 268.

última. En consecuencia, podríamos adosar la tríada derivada del *logos* sobre la derivada del *eon*. Tal adosamiento mostraría, como hemos dicho, la unidad pre-metafísica de la «onto-logia».

§ 26. *Hen*

Como categoría de la presencia, *hen*, tomada de Heráclito, designa la unidad de lo que el *logos* arranca a la presencia, la unidad de lo que denominamos *un campo económico*. El *hen* así entendido es una categoría indigente: no dice el dinamismo propio del *legein*, el dinamismo del desocultamiento, del despejamiento, de la puesta en juego, de la venida a la luz. «Será a partir de la esencia del *logos*, pensado así [como reunión], como se determinará la esencia del ser como Uno uniente: *hen*[1]».

No es que el *hen* en Heráclito sea en sí mismo estático. Se le describe como rayo, sol, fuego, golpe, estación — otras tantas maneras de decir cómo reúne el *hen* o cómo unifica las cosas múltiples, *ta panta*[2]. El *hen* es la unidad global de las relaciones que los entes presentes establecen unos con otros. En este sentido se lo distingue del *hen* divino, Zeus. «El *hen* es doble: de un lado es lo Uno uniente en el sentido de lo que es en todas partes lo primero, y así lo más universal; por otra parte, lo Uno uniente en el sentido de lo que es supremo (Zeus)[3]». Sólo el primero, lo Uno económico, es una categoría de la presencia. Este Uno parece ser pensado a partir del *logos* cuando Heráclito dice: «El rayo gobierna todas las cosas[4]». Lo Uno pone todas las cosas en su lugar — no sólo como

[1] Hw 340 / Chm 301 (paréntesis añadido por mí) (cf. N II 408 / N ii 328 y GA 55 371).

[2] Cf. por ejemplo Her 203. *Ta panta* no significa sólo «ente en su totalidad», sino los entes, «todos y cada uno» y más exactamente sus caracteres opuestos de los que Heráclito ennumera algunos.

[3] ID 67 / Q I 303. Es un desarrollo explicativo del frag. 32: «Lo Uno, lo único sabio quiere y no quiere ser denominado Zeus» (*Héraclite et la Philosophie*, traducido por Kostas Axelos, Paris, 1962, p. 123) cf. VA 222-224 / EC 269-271).

[4] Fragm. 64 (cf. Her 29 y VA 222 / EC 269). Werner Jaeger (*A la naissance de la theologie*, Paris, 1966, p. 248) comenta: «Esta expresión ("gobierna") es utilizada frecuentemente en el sentido figurado para designar la actividad del sabio legislador o

agente supremo, sino al modo de un destello. Lo Uno es «el auto-esclarecimiento del ser[1]». Vemos de qué manera el *hen* puede decirse como no estático: como instauración súbita, siempre nueva, del orden de cosas presentes. Pero esta puesta en lugar, en un destello, opera en el interior de la zona de entes epocalmente dados. Esta categoría es más pobre que las precedentes porque desde sí misma no se dirige a la oleada hacia la *lethé*, el velamiento. La *alétheia* sólo se sostiene en el trasfondo de la hénología heracliteana[2].

Así, la ausencia es «acusada» por el *hen*, no desde sí mismo, sino por su conjunción con el *logos* y a la *alétheia*. El *hen* entonces se subdivide de nuevo: no especificado por esas otras categorías, designa el orden global de un campo de entes dado; pero especificado por el *logos* y la *alétheia*, designa la unidad de lo presente-ausente, de lo desvelado-velado, la unidad de la diferencia entre lo dado y lo que no es dado. A la noción *económica* de lo Uno se opone una noción diferencial de lo Uno. Al *hen* como «palabra complementaria» de *ta panta* se opone el *hen* «en el sentido de la unidad de los dos dominios», la unidad del día y de la noche, esta «figura originaria de la diferencia[3]». Ninguna de esas dos

---

del rey. El fuego [...] toma el lugar del legislador divino». Este género de explicación nivela la diferencia entre lo Uno económico y lo Uno divino. De entre los resultados más innovadores del seminario de Heidegger y de Fink está justamente la precisión con la cual ambos separaron esos dos sentidos (Her 77 y 188), con la ayuda de la temporalidad aletheológica del *hen* económico (Her 193). Desde este punto de vista, el seminario va más allá de las observaciones en GA 55 128, 261 y 376 sig. donde la cuestión de la temporalidad del *hen* no había aflorado.

[1] Her 189.

[2] Her 203 y 219.

[3] Her 73 y 76. La dificultad de esta noción diferencial del *hen* o más bien la necesidad de distinguirla de la noción económica, viene de la aparente incorrección gramatical del fragm. 57. En una primera lectura, Heráclito critica a Hesiodo por no haber visto que el día y la noche son de la misma esencia. Pero la segunda lectura resulta más difícil: el verbo ser está en singular: *esti gar hen*. Podemos eludir el problema y traducir como lo hace Axelos: «No ha reconocido el día de la noche: puesto que no es más que uno» (*Héraclite et la Philosophie, op. cit.*, p. 107). Podemos pensar también que «algo completamente otro es significado y que no aparece a primera vista» (Her 73): «no la coincidencia de lo distinto, sino el *hen* de la doble región. Hay el *hen:* aquí el *hen* es el sujeto de la frase» (her 79). La unidad de la «doble región», *Doppelbereich*, es la que conjuga la ausencia y la presencia. Podemos pues interpretar el *hen* diferencial al decir: hay el *hen* — totalidad del presente (*hen* económico) y totalidad de lo ausente.

nociones de lo Uno, económica y diferencial, opone lo Uno a lo múltiple, como Zeus se opone a las cosas sensibles. Lo Uno económico y lo Uno diferencial unifican lo múltiple de dos maneras: lo Uno económico dispone lo múltiple en un orden visible, vivible, intacto en su donación, si bien «la totalidad de las cosas intramundanas viene a aparecer en el *hen* pensado como luz del sol[1]». Lo Uno diferencial dispone lo múltiple intramundano en su oposición a lo que no aparece. «En tanto que *logos*, el *hen panta* es el dejar-venir a la presencia de todo lo que es presente[2]». En su segundo sentido, propiamente aletheológico, el *hen* designa «la intimidad del desvelamiento y del velamiento[3]», su conflicto, su mutualidad, su unidad.

A partir de la noción diferencial del *hen* es posible comprenderlo como categoría temporal. «El tiempo, niño que juega»: el tiempo es la simultaneidad del *phyein* y del *kryptesthai*, de la irrupción en presencia y de la retirada fuera del sol, del dejar-ser y de la aniquilación[4], del salir de lo oculto y del albergar[5]. Este juego diferencial —cuyo despliegue histórico es denominado *Austrag*[6]— designa la motilidad intrínseca de lo Uno. Quizá fuera de esta simultaneidad de la llegada en presencia y de la partida hacia la ausencia de lo que Heráclito, supuestamente, dijo: *panta rhei*. Esta temporalidad del juego de presencia-ausencia significa, en todo caso, que lo Uno no funda nada. Es «sin porqué», «solamente juego». «Pero este "solamente" es Todo, lo Uno, lo Unico[7]».

Finalmente, es fácil mostrar cómo «el *hen* atraviesa toda la filoso-

[1] Her 160.

[2] VA 223 / EC 271.

[3] VA 272 / EC 329. En esta perspectiva aletheológica podemos leer los fragmentos sobre la lucha, por ejemplo, fragm. 8: «Lo contrario es acuerdo, de las discordancias nace la más bella armonía y todo sobreviene en la lucha» (*Heraclite et la Philosophie, op. cit.*, p. 48).

[4] Cf. Her 176.

[5] «*Bergendes Enthergen*» (N II 420 / N ii 337 y 373).

[6] Por ejemplo FD 143 / CCh 192 y GA 55 272 y 318-321.

[7] SvG 188 / PR 243. Esta noción «lúdica» del tiempo está elaborada en su conexión con la *aletheia* a partir del fragm 52: «El tiempo es un niño que juega al echar las peonzas; la realeza de un niño» (*Heraclite et la Philosophie, op. cit.* p. 54). Para este fragmento y el *panta rhei*, cf. N I 333 sig. / N i 261 sig.

fía[1]», cómo funciona categorialmente: lo Uno como el ente más manifiesto en Platón[2], último y supremo en los medievales[3], como apercepción transcendental en Kant[4] y como reino totalitario de la tecnología[5] son otras tantas instancias en que la significación categorial del *hen* se verifica diacrónicamente. Son también ejemplos que ilustran el olvido del sentido diferencial del *hen*: todas estas acepciones posteriores son modulaciones de lo Uno económico —cuando no de Zeus— cuyatemporalidad consiste en ser constantemente presente.

§ 27. *Nous*

Esta categoría es «convertible» con el *logos* en el sentido de que el *noein* es recibir las cosas reunidas en un orden de presencia. Como el *legein*, también, el *noein* ha sido tradicionalmente comprendido a partir de la facultad humana de razonar: la filosofía es «noética» cuando examina la naturaleza de esta facultad, y es «lógica» cuando examina los actos. Pero aquí, aún, la destrucción de las representaciones transmitidas — del *apathes nous* aristotélico hasta la *philosophy of mind* anglosajona, revelará un sentido más amplio: «el *noein* recibe la presencia[6]».

[1] Her 38. En SD, al contrario, Heidegger parece querer retener el *hen*, así como el *logos*, como nombres propios presocráticos de la presencia, solamente: «La presencia se muestra como *Hen*, lo Uno único uniente, como el *Logos*, la reunión, preservando la totalidad, como *idea*, *ousia*, *energeia*, *substantia*», etc. (SD 7 / Q IV 22). Leído de esta manera *hen y logos* no son categorías, no más que los otros títulos enumerados, puesto que ellos designan entonces los rasgos válidos para una época solamente.

[2] *Phainotaton* (N II 458 / N ii 369 y Wm 134 / Q II 150).

[3] FSch 157 / TCS 48.

[4] Her 38 (cf. N II 460 / N ii 371). Para otras versiones modernas del *Hen* en Leibniz y Hegel, véase Hw 324 / Chm 286 sig.

[5] N II 278 / N ii 223. Véase la tecnología moderna como la última progenitura del *hen* heracliteano pretende, ante todo, poner en evidencia el carácter global del proyecto tecnológico; después a apartar todo carácter instrumental; por último, a separar claramente la tecnología de la esencia (*Wesen* en el sentido verbal) de la tecnología (cf. VA 31 / EC 31).

[6] HW 162 / Chm 147. Ya en SZ el *noein* —«la simple recepción en su pura pre-

Esta categoría es la única que hace expresamente referencia al hombre[1]. Como toda categoría, el *noein* sitúa la presencia bajo cierto ángulo. Aquí, este ángulo es la *recepción por el hombre*. Recibir, en este sentido, es «notar algo presente, tomarlo expresamente ante sí y aceptarlo en tanto

---

sencia de un ente presente»— sirve para oponer la ontología de Aristóteles a la «interpretación del ser» en Parménides (SZ 25 / ET 42; en este fragmento, por otra parte, *Vorhandenheit* significa «presencia» y no como más adelante en el libro, «objetividad subsistente» SZ 98 / ET 125). Como recepción pura, el *noein* no puede estar sujeto a error. Hace frente al *legein*, «deja ver» (SZ 25, 33 y 44 / ET 42, 50 y 65) si bien que, por la conjunción del *noein* y del *legein*, «el ente es encontrado» (SZ 44 / ET 65). Lo «noético» en el sentido estrecho corresponde a la preeminencia tradicional de una sola región de entes, la de objetos subsistentes (SZ 147 / ET 183). Pero en el sentido amplio, designa la recepción de lo que el *logos* «apresenta». En las obras ulteriores el *legein* y el *noein* estarán integrados en otro contexto de pensamiento, pero su relación recíproca permanece fundamentalmente igual.

[1] En una serie de tres estudios señalados, Kurt von Fritz trazó el desarrollo de las palabras *noos* y *noein* en las tradiciones épica y filosófica presocráticas: «*Noos and Noein* in the Homeric Poems», *Classical Philology*, XXXVIII (1943), p. 79-93; «*Nous, noein* and their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)», *ibid.*, XL (1945) p. 223-242 y XLI (1946) p. 12-34. El original alemán de estos artículos apareció en *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, H. G. Gadamer (ed), Darmstadt, 1968, p. 246-362. En cada una de las etapas de esta evolución, la referencia al hombre predomina: en Homero *noein* significa principalmente «realizar una situación», tomar en cuenta las implicaciones. Un personaje cae en una emboscada y de pronto comprende la maniobra de la cual es víctima. Ver súbito lo que ocurre con una situación, he aquí el sentido primero del verbo *noein* (von Fritz (1943) sobre todo p. 85 y 91). La distinción entre un órgano y su función no se encuentra en los griegos de Homero, «pero si ellos hubieran hecho esta distnción habrían probablemente considerado el *nous* como una función más bien que un órgano» (*ibid.*, p. 83). Si ya en Homero se unen a esta palabra muchas significaciones secundarias — *nooi* diversos según las personas y las naciones; plan o proyecto; un «elemento volitivo»; «inteligencia más profunda de las cosas»; unicidad del *nous*; imaginación (von Fritz (1945) p. 223) ellas se dirigen todas al hombre. En Heráclito, el *nous* «debe» ser ordenado a la ley divina (juego de palabras *xun noo — xuno*, ibid,. P. 232): en este sentido es «algo que los humanos sólo poseen raramente» (*ibid.*, p. 234). En Parménides, en fin, el *nous* designa, por un lado, una intimidad natural con el *eon* (y desde este punto de vista solamente podemos decir que el *nous* no puede ser falso, SZ 33 / ET 51) y por otra parte, las deducciones lógicas por las cuales esta intimidad se articula (1945) p. 238-242). A través de estos sentidos múltiples, lo que permanece es la referencia a un hombre. El *nous* dice Snell (*Die Entdeckung des Geistes*, *op. cit.* p. 22), resumiendo a von Fritz, es siempre órgano y función humana.

que presente[1]». Se nota, se toma ante sí, se acepta siempre un ente; pero notar, tomar ante sí, aceptar, son verbos que hablan del modo en que los entes presentes se ofrecen al hombre, una modalidad de *presencia*, pues. Dado que el *noein* acentúa la relación con el hombre, esta categoría es menos originaria. El *legein* la «precede». Para que entes puedan ser notados y aceptados deben ante todo mostrarse. Así el *legein* «requiere» el *noein*[2]. Antes de ser la facultad ordenada a la aprehensión de lo inteligible, el *nous* es la «guardia» de la diferencia ontológica: «Cuando tomamos en cuenta algo puesto ahí, guardamos el respecto de su entrada en posición[3]». *Noein* es la presencia en cuanto «acusada» por el hombre, la presencia para el hombre.

Lo que es «convertible» con la categoría directriz, *eon*, es por tanto, estrictamente hablando, el par *legein-noein*. El *noein*, en efecto, no se dirige a la ausencia y al velamiento: «Su peso esencial es de durar en el interior de lo desvelado[4]». La dependencia del *noein* respecto del *legein* resulta de la manera en que esta categoría habla de la presencia: *sub specie hominis*. No tanto de un modo «humanista». Ya que el hombre no está comprendido aquí como un ente dotado de ciertos atributos sino a partir de una función «notar, tomar ante de sí, aceptar», percibir por tanto. Esta función permanece restringida al dominio de los entes presentes desvelados; es eso lo que es decisivo. El *noein* es secundario, consecutivo, en relación con otras categorías porque recibir el presente es soportarlo como ya ahí. Esta categoría es pues indigente. La «recepción» no dice todo el fenómeno del ser: no porque fuera pasiva y se opusiera a cualquier instancia de espontaneidad (intelecto agente o razón pura legisladora), sino porque ella no recoge más que lo presente en su totalidad. No podremos decir, pues, que «*noein* y la presencia son uno» más que comprendiendo el *noein* hermanado con el *legein* que, él, se dirige

[1] VA 140 / EC 165. La traducción del fragm. VIII, 34 de Parménides que sigue este texto reproduce la de von Fritz (*noein* = precibir; (1945) p. 237-242). Al *noein* así comprendido se le une el «dejar-ser». En efecto, «percibir» un ente —«being in touch with it» dice von Fritz— es el dejar sostenerse delante de nosotros, erguido o tumbado, tal como se sostiene (VA 140 / EC 165).

[2] VA 242 sig. y 245 / EC 292 sig. y 269 sig.. Cuando el *logos* deviene acto del *nous* este orden de prioridad se invierte (cf. SZ 226 / ET 271).

[3] WhD 125 / QP 193.

[4] N II 450 / N ii 360.

también a la ausencia en la presencia. El *noein* es un «rasgo fundamental» solamente en tanto que está ligado al *legein*[1].

Su indigencia aparece doblemente: para hablar de la presencia, esta categoría recurre al hombre, y para hablar de la ausencia recurre al *legein*. Bajo esta doble restricción, el *noein* es una categoría económica. Ver esta doble dependencia como un único reenvío a la emergencia originaria es comprender la especificidad de esta categoría y el antihumanismo que ella conlleva indirectamente. En ningún autor presocrático serviría para establecer definición alguna de la especie humana; ella apunta no ya hacia el hombre sino hacia la implicación del hombre en el acontecimiento de la presencia.

Durante toda la historia ulterior del *noein*, esa relación permanece invertida. La metafísica nace cuando el *nous* es, no ya un nombre de la presencia, sino el título por el cual se define la especie humana. El corolario del *nous* es entonces el *noeton* comprendido, por un lado como un ente, y por otro como no-sensible[2]. Desde entonces el *nous* viene él mismo a ser concebido a la manera de un ente, el que es capaz de representarse lo inteligible por un «acto de elevación[3]». Momento platónico. *Noein* es ver lo permanente en lo cambiante, es *idein*[4]. Después, es declarar lo permanente por un acto del juicio y de sentencia: el *nous* es enton-

[1] WhD 128, 139, 145 sig., 172 / QP 196, 212, 220, 258. Resulta que para comprender plenamente el fragmento V de Parménides sobre la identidad entre *noein* y *einai*, hay que leerlo a la luz del fragmento VI sobre el *legein* y el *noein*. Tambien, «lo más a menudo, en lugar de decir *legein te noein te*, Parménides dice simplemente *noein*» (WhD 146 / QP 221).

[2] Hw 162 y 193 / Chm 147 y 173. En Parménides, el *nous* se opone a la *doxa* como la presencia se opone al ente presente. La *doxa* designa las relaciones múltiples entre los entes percibidos y el ente percipiente. Con el giro platónico se establece la reciprocidad entre el *nous* y la idea (Wm 131 y 136 / Q II 146 y 153; véase también SD 49 / Q IV 81).

[3] N II 295 / N ii 237.

[4] N II 474 / N ii 382. Contrariamente a lo que implica este texto, el *idein* es sinónimo de *noein* ya en algunos pasajes homéricos (cf. von Fritz (1945) p. 223 y p. 31). Es verdad que en esos pasajes se trata no ya de una visión que se parecería al *theorein*, con la exterioridad entre contemplador y contemplado que este término connota, sino de una visión que no es «la actividad propia del ojo»; «el yo no está aislado sino que es un campo de fuerzas abierto» (Snell, *Die Entdeckung des Geites*, *op. cit.* p. 23 y 296).

ces el «tribunal de la razón[1]» que estatuye sobre el conjunto de lo que es, haciéndolo obedecer a las leyes decretadas por esta misma razón. Cuando pasamos del simple *vernehmen* al intelecto y a la *Vernunft*, como facultad de las leyes *a priori*, el *noein* no hallará su materia en los entes en general, sino en dominios selectivos de entes: primero, el dominio transcendente, después, el dominio inmanente al sujeto. En este último estadio, el de Kant, lo inteligible requiere un acto, no ya de elevación y de asimilación al *intuitus originarius* divino, sino de una reflexión. En esta formalización del *noein*, Heidegger no ve una superación de la reificación progresiva. El formalismo transcendental engendra, al contrario, un concepto de *Vernunft* totalmente dependiente del *logos* como «lógica de cosas[2]». Por eso «el ideal transcendental va a la par con el *intuitus originarius*» del ente supremo[3]. La reificación del *nous* culmina en la «racionalización técnica y científica[4]».

3

En el final tecnológico: Las categorías retrospectivas

> «La edad del mundo en la que se completa la metafísica, percibida a partir del examen de los rasgos fundamentales de la metafísica de Nietzsche, da a pensar: ¿Cómo hallar nuestro acceso a la historia del ser? Y antes, ¿Cómo experimentar la historia como el ser abandonándose a la maquinación[5]?»

Que queden claras dos cosas desde el comienzo: 1. al exponer aquí las seis «palabras fundamentales» según Nietzsche, no se trata de exponer el

[1] N II 295 y 320 / N ii 237 y 255.

[2] SZ 11 / ET 26 («Sachlogik»).

[3] Wm 57 / Q I 139.

[4] SD 79 / Q IV 137.

[5] N II 256 / N ii 203.

pensamiento de Friedrich Nietzsche; 2. al apropiarse de esas palabras fundamentales según Nietzsche, Heidegger sustituye el momento nietzscheano de la historia de la presencia por el momento tecnológico.

En el primero de esos dos puntos de vista, obviamente, es la deducción histórica de las categorías de la presencia, según Heidegger, lo que está en cuestión. En cuanto a lo segundo, la evidencia se ve reiterada a lo largo de los textos de Heidegger sobre Nietzsche: ellos hablan *formalmente* de Nietzsche pero *materialmente* de la tecnología; describen la tecnología como clausura de un campo en la historia de la presencia, como «ser abandonándose a la maquinación», pero lo hacen con la ayuda de un vocabulario tomado de Nietzsche. El suelo donde se han formado las categorías retrospectivas y de donde se dejan recoger no es nietzscheano. ¿Habrá que explicar ese juego de sustitución por el mutismo filosófico de la tecnología? ¿Por el agotamiento del concepto, convertido en máquina y maquinación? ¿Este rechazo de ir a buscar las categorías retrospectivas en su lugar propio, la tecnología, sería la prueba de una incapacidad en Heidegger de salir efectivamente de la tradición filosófica? ¿Sería el signo de que la «historia del ser» estará, finalmente para él, contenido únicamente en los libros de los filósofos? El *quidproquo* en todo caso es flagrante: la tecnología es la metafísica acabada[1], es el peligro supremo para esta «historia del ser que se denomina metafísica[2]», peligro en el cual se inicia «un giro en el ser, es decir, en la esencia del emplazamiento (*Gestell*)»; peligro salvador puesto que, con «esa torna», y con ninguna otra, el origen originario sale del olvido[3]. De ahí que ese giro se produzca en el siglo XX: «En el momento actual» en que poseemos «carros blindados, aviones y aparatos de telecomunicaciones», en que vivimos «la economía maquinal», «la metafísica ha girado hacia lo incondicional[4]».

En la *Machenschaft,* «la maquinación», se fusionan la *mechané*, la «máquina», y el *machen*, el «hacer». La palabra designa pues, en el sentido más amplio, la fabricación, *poiesis*, la maniobra como manejo y mani-

[1] «Entendemos aquí la "técnica" en un sentido tan esencial que su significación es coextensiva al título "metafísica acabada"» (VA 80 / EC 92.

[2] N II 486 / N ii 396.

[3] TK 38-41 / Q IV 144-147 (cf. SvG 41 / PR 75).

[4] N II 165 / N ii 133.

pulación. En el sentido más específicamente moderno, designa el carácter global del hacer, la maniobra como conjunto de las acciones contra la «tierra». Pero, en sentido más restringido, la maquinación es la maquinalización. La fusión de lo «manual» y de lo «mecánico», es la automatización.

¿Por qué preguntar entonces a Nietzsche para que nos provea de categorías que permitan la comprensión de ese cambio en que se cierra «la metafísica» y dónde se abre «el otro comienzo»? Hay que considerar la opción, puesto que es una de las que unifican la interpretación de Nietzsche por Heidegger, a saber: que esas palabras fundamentales se aplican a la clausura de la época abierta con el clasicismo griego; que en tanto que figura terminal, Nietzsche es el «antiplatónico» por excelencia, de modo que su «metafísica» permite echar una mirada retrospectiva sobre toda la que le ha precedido; dicho en breve, es el «último pensador de la metafísica[1]».

La última constelación de la metafísica se sitúa, no obstante, fuera de Nietzsche: es la tecnología del siglo XX. Nos podemos preguntar por medio de qué juego conmutativo nos resultaría que el portavoz de la tecnología haya podido precederla, a través de qué anticipación el «pensador» de la metafísica acabada hablaría para una economía aletheológica que pertenece a un dispositivo ulterior. Esta cuestión no tiene nada que ver con un recuento de los decenios. Pero notemos cómo está descrita la clausura: dispositivo tecnológico que es la energía atómica[2], del Estado total[3], de la lucha por el poder planetario[4], de la «funcionalización, la perfección, la automatización, la burocratización, la información[5]». No vamos a sostener que la economía epocal, detallada por estos factores, sea la localidad de la «posición histórica fundamental» de la que habla el discurso nietzscheano. Heidegger dice, por otra parte, claramente que la metafísica de Nietzsche ocupa «la penúltima etapa» en el despliegue de la «voluntad de voluntad[6]». La conmutación del dispositivo económico

[1] Hw 94 / Chm 91.

[2] SvG 199 / PR 256.

[3] Hw 267 / Chm 236.

[4] VA 90 / EC 104.

[5] ID 48 / Q I 286.

[6] VA 81 / EC 93.

epocal y de su pretendido discurso no podría ser más evidente. Resulta así una inadecuación radical de las categorías retrospectivas: sólo con una sobredeterminación y con interpretaciones forzadas, es que la voluntad de poder, el nihilismo, la justicia, el eterno retorno, la transvaloración de los valores (y la muerte de Dios), así como el superhombre, hablarán de tecnología. Heidegger no nos suministra categorías tomadas directamente de lo que el describirá como el fin de la metafísica[1].

Esta sustitución del discurso nietzscheano por la figura epocal tecnológica aparece claramente a partir de la doble relación que la tecnología sostiene con la metafísica, según Heidegger. La tecnología no acaba solamente «la metafísica», ella es «una metafísica», la metafísica de nuestra era. La presencia se vuelve aquí provocación. La ley que da coherencia al orden tecnológico es el desafío de la naturaleza, tratada como fondo de provisión, y el desafío para el hombre es explotarla[2]. De esta metafísica, las ciencias naturales y lo que denominamos sus aplicaciones[3], constituyen un primer conjunto de realización. La historiografía, en la medida en que hace disponible el pasado para el saber, es otro. Lo mismo para la teología, cuya función es la de preparar el acceso al ente supremo. La física, la psiquiatría, la filología, en fin, entran todas en esta estrategia que intenta preparar los entes[4]. Desde entonces, decir que Nietzsche es el último metafísico y la tecnología contemporánea la última metafísica es hablar de dos economías bien distintas. Sea la categoría de la voluntad: si el hombre es ineluctablemente provocado hoy a provocar lo ente en su conjunto; si ese destino es ineluctable porque está enraizado en «la voluntad», con dos mil años de vejez, de someter lo ente a la razón; si la tecnología es la realización extrema de esta voluntad, entonces esta categoría retrospectiva, la voluntad (de poder) es formalmente tomada de Nietzsche, pero denota materialmente la economía que Heideger nombra «atómica». Lo mismo para todas las categorías

[1] Heidegger se apropia de la deconstrucción fenomenológica de las épocas, tal como Nietzsche la ha empezado primero (si bien bajo otros títulos) para de inmediato etiquetar a Nietzsche como último metafísico. Parece que hoy Jacques Derrida entra en un juego semejante respecto de Heidegger.

[2] VA 22-26 / EC 20-25.

[3] La tecnología de las máquinas no es una simple aplicación de las ciencias a la *praxis* (Hw 69 / Chm 69).

[4] VA 63 sig. / EC 70 sig.

retrospectivas: no son nietzscheanas más que en apariencia. Su verdadero contenido es «la interpretación técnica del pensamiento. De éste, los comienzos se remontan a Platón y Aristóteles[1]».

La analítica «destinal» traza «la metafísica de Nietzsche retrospectivamente, siguiendo las vías simples de la metafísica moderna[2]» que es, por su parte, «llevada históricamente por la metafísica platónico-aristotélica y se mueve, a pesar del nuevo comienzo, en la misma cuestión: "¿Qué es el ente?"[3]». Así, de un lado a otro de la edad metafísica, esta analítica despeja las vías (*Bahnen*) estratégicas según las cuales se despliegan las épocas. Las vías que acusa la mirada retrospectiva no difieren esencialmente de las descubiertas por el análisis prospectivo. Lo mismo que ninguna imaginación ni ninguna profecía habrían podido presagiar, antes del cambio padecido por Cuzco, que el principio inca giraría hacia el principio colonial, aunque retrospectivamente, la continuidad esquemática salta a la vista, lo mismo que mirado retrospectivamente hay persistencias a través de los encadenamientos. Por no hablar más que de las dos categorías directrices, Heidegger pone en relación bipolar, por una parte, el *con* y la «voluntad de poder», por otra parte, el *logos* y «el eterno retorno de lo mismo». «La voluntad de poder es el carácter fundamental de lo ente como tal», ella es «el ser de lo ente» para la edad de la clausura[4]; y «el eterno retorno es lo que estabiliza lo inestable con el plus de estabilidad», función asignada al *logos* desde Aristóteles[5]. La voluntad de poder responde, pues, a la cuestión retrospectiva ¿qué es?, y el eterno retorno a la cuestión: ¿de qué manera es esto[6]? ¿Qué es? Respuesta retrospectiva: las fuerzas bajo la ley del «siempre más». ¿Cómo es ello? Respuesta retrospectiva: constantemente presente bajo la ley de círculo. Esta analítica regresiva muestra que la voluntad del «siempre más» estaba en ejecución en el pensamiento occidental desde

[1] Wm 746 / Q III 75.

[2] VA 82 / EC 94.

[3] Hw 91 / Chm 89.

[4] N II 264 y 232 / N ii 212 y 185.

[5] N II 287 / N ii 231. «El *logos* marca la esencia del supuesto» como «estabilidad». Con esta marca, *Gepräge*, «empieza la metafísica propiamente dicha» (N II 431 y 403 / N ii 345 y 324). Véase en el mismo sentido GA 55 223.

[6] N II 287 / N ii 230.

Platón. Ocurre que, esta determinación de la metafísica en su conjunto no se hace pensable más que en la fase terminal, cuando ha alcanzado un desarrollo planetario. Por ello mismo, la empresa de estabilización de la presencia aparece, también ella, como antigua: para la mirada que remonta las épocas, ello está en el corazón del pensamiento platónico con su fijación en el «Bien» que se sostiene por encima del cambio, y del pensamiento aristotélico cuando se fija en el «supuesto» que se mantiene por debajo de todo cambio. Mejor hubiera valido elegir un vocabulario más directamente tecnológico. Pero al modo en que Heidegger usa la voluntad de poder y el eterno retorno, esos términos hacen explícitos rasgos de la «onto-logía» desde Platón.

Heidegger da dos listas de «palabras fundamentales» en Nietzsche, aplicables retrospectivamente: «nihilismo, transvaloración de todos los valores recibidos, voluntad de poder, eterno retorno, superhombre[1]», y: «La "voluntad de poder" es el ser de lo ente como tal, la *essentia* de lo ente. "Nihilismo" es el nombre para la historia de la verdad del ente así determinado. El "eterno retorno de lo mismo" expresa la manera en que lo ente es en su totalidad la *existentia* de lo ente. El "superhombre" designa la humanidad que es requerida por esta totalidad. "Justicia" es la esencia de la verdad de lo ente en tanto que voluntad de poder[2]». Donde la primera de estas listas dice «transvaloración de todos los valores recibidos», la segunda dice «justicia». A lo que hay que añadir otra palabra de Nietzsche «que ha sido siempre dicha en la historia occidental sin jamás haber sido pronunciada[3]»: «Dios ha muerto». Reconocemos fácilmente aquí las dos acepciones del *hen* que han predominado después del olvido de lo Uno diferencial: lo Uno económico se convierte en «todos los valores recibidos» y lo Uno divino en «Dios». Su destino, en la época de la clausura de la metafísica, es la «transmutación» y la

[1] N II 40 / N ii 38.

[2] N II 260 / N ii 209 (cf. N II 329 / N ii 262). Yo no perseguiría el acercamiento difícil que Heidegger opera entre la voluntad de poder y el concepto metafísico de esencia, así como entre el eterno retorno y el de existencia. La comprensión de estos acercamientos no se facilita cuando Heidegger dice en otro lado que «en la metafísica de Nietzsche, la diferencia entre *essentia* y *existencia* desaparece» (N II 476 / N ii 383, véase a continuación, § 31). Tampoco sabemos si es la voluntad de poder lo que corresponde al *ti, was*, y el eterno retorno al *hoti, daß*, o si es a la inversa (cf. aún N I 425 y 463 sig. / N i 329 y 166 Hw 196 / Chm 176.

[3] Hw 196 / Chm 176.

«muerte». En cuanto a la «justicia», ella es la esencia de la verdad; pertenece a la *alétheia*. El «nihilismo» significa que «todo ente, *en su totalidad*, debe ser puesto de otra manera[1]», que su «naturaleza» debe cambiar. El nihilismo, como categoría, entra en el linaje de la *physis*. El «superhombre», finalmente, entra en la del *nous*, que fue la única categoría prospectiva que se dirigía directamente al hombre. Estos acercamientos sumarios muestran, al menos de un modo exterior, lo bien fundado del número de seis categorías retrospectivas, así como el lugar que nosotros les hemos asignado en la tabla. Sus significaciones y sus localidades, en relación con las categorías griegas, deberán ser establecidas para cada una de ellas separadamente.

Para el proyecto de una analítica historial es capital no confundir (como lo he indicado ya a propósito del *logos*) la aplicación de una categoría con esta categoría misma. Dicho de otro modo, voluntad de poder, nihilismo, justicia, eterno retorno, transvaloración y superhombre no designan las *incidencias* de las categorías *eon, physis, alétheia, logos, hen, nous* sobre la economía epocal contemporánea. Al contrario, sobre cada una de las épocas —la Edad Media, por ejemplo— las categorías retrospectivas tienen incidencias con el mismo título que las categorías prospectivas. Así, si se admite que el *eon*, para los medievales, es la diferencia entre *ens* y *esse*, dice lo uno y lo otro del Dios cristiano, y que el *logos* es el orden que aquél impone como Creador (*logos* cósmico) y como Salvador (*logos* filial), tenemos ahí aplicaciones o incidencias de dos categorías griegas (aun cuando esta comprensión del ser no alcance jamás al *eon*[2], ni esta comprensión del Verbo de Dios alcance al *logos*) Pero la misma época, la Edad Media cristiana, debe aún ser leída siguiendo las categorías tecnológicas; entonces la «voluntad de poder» aparece como «seguridad de la salvación», lo que prefigura la torna por la cual «la voluntad se emancipa en la verdad en tanto que certidumbre[3]» y el «eterno retorno de lo mismo» aparece como la temporalidad del Garante de esa salvación, como el *nunc stans*, la permanencia, la solidez, la estabilidad, que prefiguran la identificación moderna entre la razón y los fun-

[1] N II 277 / N ii 223.

[2] Cf. N II 459 / N ii 370.

[3] N II 132 y 467 / N ii 108 y 377. En otro lugar (por ejemplo Hw 226 / Chm 201) esta búsqueda de la certeza de la salvación es descrita como un rasgo de la modernidad, comenzando con Lutero.

damentos[1]. Por decirlo de otro modo, en una lectura prospectiva, la comprensión medieval del ser conduce a reproducir una versión empobrecida del *eon*, y la comprensión del Hijo-Verbo, una versión igualmente pobre del *logos*; pero retrospectivamente, «ser» , en la Edad Media, significa «ser seguro de su salvación», y entonces el ser medieval es una incidencia de la voluntad de poder; «logos» en la Edad Media significa la fijación del ente supremo gracias al cual es digno de fe, y entonces el Verbo es una incidencia del eterno retorno[2]. La «ontología» medieval no es la misma según que la lectura sea prospectiva o retrospectiva; he aquí algo que ilustra el hecho de que las palabras fundamentales tomadas de Nietzsche son categorías y no aplicaciones de categorías. Esas palabras deben distinguirse cuidadosamente de lo que Heidegger denomina la «superposición de un nuevo comienzo del pensamiento metafísico al precedente[3]». Tal superposición se produce, de modo notable en Descartes, en que «todo ente es visto a partir del Creador y de la creatura; y la nueva determinación del hombre por el *cogito sum* no es, por así decir, más que inscrita en el viejo cuadro[4]». Las palabras fundamentales de la escolástica y del cartesianismo son solamente *aplicaciones* de dos conjuntos categoriales, prospectivos y retrospectivos. En cambio, las palabras fundamentales tecnológicas, ya que han sido obtenidas de la clausura, constituyen un conjunto categorial *determinante*. Por ellas, la historia del pensamiento metafísico está como contra-investida por significaciones que no se hacen manifiestas más que en el último momento.

El contrainvestimiento de las épocas por categorías tecnológicas tiene el estatuto demasiado curioso de un *a priori* que opera regresivamente; *a priori* que, para aparecer en un momento preciso de la historia, no deja de ser una determinación transcendental «transversal» de las épocas; *a priori* que requiere una constelación epocal, la nuestra, para ser pensable.

[1] Sobre esta secuencia *logos — ratio — Grund — Vernunft* cf. por ejemplo, SvG 177 / PR 230.

[2] Sobre esta fijación del *nunc stans* como incidencia categorial del eterno retorno, cf. N I 28 / N i 26.

[3] N II 163 / N ii 132.

[4] *Ibid*. Estas líneas indican que hay que comprender la distinción entre aplicación *Anwendung*, y determinación *Bestimmung* en sentido fuerte, kantiano: Heidegger denomina «superposición» la aplicación simultánea de dos clases de categorías, siendo la clase el modo de determinación.

Con esta dependencia de la fenomenología de la presencia respecto de dos economías de dos donaciones ónticas —la economía original y la economía de clausura— la empresa heideggeriana no disocia lo transcendental de lo *a priori* sino que redefine la relación que lo transcendental y el *a priori* mantienen con lo empírico. La época inaugural del pensamiento y la época terminal de la metafísica revelan los elementos estructurantes que transcienden a cada una de ellas y que articulan las épocas intermedias. La deducción de las categorías retrospectivas tiene toda la apariencia de un círculo; son categorías y no incidencias categoriales porque están recogidas de la tecnología, economía final de la metafísica; al mismo tiempo, la tecnología es la época final de la metafísica porque en ella devienen explícitas y triunfan las categorías regresivamente determinantes. Pero ese círculo aparente en el argumento muestra solamente que la deducción de las categorías, así como la construcción de la clausura, dependen una y otra de un proyecto más fundamental. El de la repetición de la cuestión de la presencia, hecha posible y necesaria, como dice la primera frase de *Ser y tiempo*, por la observación de que «la cuestión del ser ha caído en el olvido». Deducción y construcción dependen de la destrucción como método de la repetición. Los dos conjuntos categoriales, prospectivo y retrospectivo, aparecen cuando la repetición de la cuestión del ser toma como punto de partida el *hecho* del giro tecnológico en tanto que es equiparable al *hecho* del giro socrático. No hay posibilidad de deducción más que cuando en este doble hecho proponemos esta única cuestión. La deducción «aprehende, a partir de la cuestión fundamental de la filosofía, el comienzo y el fin de la metafísica occidental en su unidad historial antinómica (*gegenwendig*)[1]». He aquí nuestra historia toda entera atravesada por la ambigüedad.

§ 28. *La voluntad de poder*

La voluntad de poder dice «el carácter fundamental de lo ente», « la realidad de lo real», es decir, «el ser del ente[2]». Dado que estas ecuaciones hablan de la época tecnológica, ellas significan que con la voluntad,

[1] N I 633 / N i 491.

[2] N I 26 / N i 25 y Hw 223 / Chm 199.

la subjetividad se instala, indiscutida, como principio metafísico. Triunfo del «humanismo» totalitario sobre la automanifestación de la presencia. Esas ecuaciones significan, además, que el sujeto tecnológico quiere algo; quiere el poder. Triunfo de la teleología, pues, sobre el «juego sin porqué» de la presencia. Ellas significan, finalmente, que lo que la voluntad quiere es «siempre más» que ella misma; ella es «voluntad de voluntad». Triunfo de la reduplicación sobre la diferencia contenida en la presencia como *eon*.

Comprender el concepto *heideggeriano* de voluntad de poder es ver en este triple triunfo tecnológico —del sujeto, de la meta, de la reduplicación— la culminación de la orientación tomada por la metafísica desde su nacimiento. El triunfo de la subjetividad reside en que la voluntad de poder pone sus propias condiciones, denominadas valores. «El valor parece expresar que en la relación que se establece con él, se cumple lo que hay de más válido[1]». La voluntad de poder pone valores con el fin de sobrepasarse sin cesar. Esta necesidad en cada existente de, constantemente, ir más allá de sí mismo, no es una simple consecuencia del ser comprendido como voluntad de poder, es su esencia misma. El poder no es poder más que si persigue «siempre más» poder, que si «pone» las condiciones de su propia preservación *en tanto que* condiciones de su incremento. «El aumento del poder es en sí mismo, simultáneamente, preservación de poder[2]». La presencia que se ha remitido al poder —no solamente en sus configuraciones sino en sus condiciones de posibilidad—, la voluntad, «puesta sobre ella misma, descansando por debajo de todo[3]», es propiamente el *subiectum* de todas las cosas. Se ve fácilmente la envergadura retrospectiva de esta categoría así comprendida: el proyecto tecnológico de no tolerar como ente más que lo que es puesto por la voluntad y la incrementa, permite leer las metafísicas del pasado con una mirada oblicua y de ver ahí en obra un contramodo: «Comprendidas a partir de la voluntad de poder, las ideas deben ser pensadas como valores»; leídas prospectivamente, en cambio, «las ideas de Platón no son valores[4]».

---

[1] Hw 94 / Chm 91. «La voluntad de poder alcanza su punto culminante en la *posición* de las condiciones de sí misma» (N II 324 / N ii 259, subrayado por mí).

[2] N II 268 / N ii 215.

[3] N II 272 / N ii 219.

[4] N II 273 / N ii 219

Lo mismo para Aristóteles: leído retrospectivamente, el *hypokeimenon* es una posición que anticipa la autoposición del *subiectum* en el sentido del sujeto que quiere[1]. Denominar «voluntad de poder» al fundamento de la metafísica en su última fase es decir que la autoposición de la «subjetidad[2]» tiene raíces profundas. Éstas se nutren de un interés que está en obra en la metafísica, ya desde su nacimiento, a saber, que la realidad de lo real sea *puesta* por el ego volente.

La voluntad quiere el poder, tiene una meta. Por ahí la teleocracia, introducida en la filosofía con la *Física* de Aristóteles, alcanza el ser mismo de lo ente. Esta teleocracia no significa algún proceso óntico de acumulación ilimitada, sino la estructura misma de acumulación que hace la tecnología. La economía de la clausura metafísica está atravesada completamente por una ley de autosuperación hacia lo que el sujeto ha puesto como objeto. En este sentido podemos hablar sin contradicción de un triunfo de la «subjetividad» y de una reificación, triunfo de la objetivación «puesto que la esencia del subjetivismo es el objetivismo en la medida en que para el sujeto todo deviene objeto[3]». La voluntad de poder será teleocrática en los límites siguientes: se pone como su propia condición al poner todas las cosas como valores, es decir, como sus propios objetos; se quiere como su propia condición al querer que todo se convierta en su objeto; ella quiere la totalidad de los objetos posibles como su fin, quiere «el domino de la tierra». Pero queriendo todo, se disuelve en cuanto teleocrática, si bien que «en el seno de esta totalidad [ella] es sin meta y así voluntad de poder[4]». La meta de la voluntad de poder es la totalidad como puesta por ella. Una meta, dado que es ilimitada, requiere al mismo tiempo el sobrepasar toda meta. Cada *telos* de la voluntad de poder se convierte en su propio obstáculo: erigido por ella misma pero con el fin de engrandecerse y sobrepasarse. En el trasfondo de esta teleocracia de la voluntad de poder, del mecanismo de erigir y abolir las metas, se sostiene el espectáculo de la sumisión del globo a la cultura europea. Ésta se implanta por todas partes y para *permanecer*

[1] N II 141 y 435 / N ii 115 y 349 (cf. Hw 98 / Chm 95).

[2] El término *Subjektivität* (por ejemplo Hw 236 / Chm 210) significa la subjetividad en tanto que en la edad moderna es «el ser del ente».

[3] N II 297 / N ii 238.

[4] N II 303 / N ii 243.

debe *superarse* sin tregua y sin concesión. Esta segunda función se deja trazar hasta las auroras de nuestra cultura — no solamente hasta el *cogito* cartesiano entendido como *co-agitatio* y como «reificación que domina[1]», sino aún hasta el *kratein* aristotélico[2].

Triunfo en fin de la reduplicación sobre la diferencia. El *eon* hablaba de la presencia en su diferencia con el presente. La categoría retrospectiva que le hace frente no preserva esta dualidad más que bajo la forma de una reduplicación: lo que quiere la voluntad de poder es —como su condición y como su objeto— siempre a sí misma. «La voluntad de poder no cuenta más que en sí misma». Debemos decir que es «voluntad de la voluntad[3]». Cuando pasamos de la diferencia entre el ente (nominal) y el ser (verbal) a la reduplicación de la voluntad, la connotación «verbal» desaparece de la presencia: la voluntad es la autoafirmación del ente presente en su modo de presencia (*étance — Seiendheit*), que recubre con la ocultación más espesa la automanifestación de la presencia. El ente no es solamente lo que es querido, también se quiere, se quiere presente. El nombre griego para semejante autoimposición es «*hybris*[4]». Este doble «yo-yo» del ente presente —«yo» como ente y «yo» como modo de presencia (*étance*)— simula la diferencia ontológica. Yo soy lo que es querido y yo soy lo que quiere. La reificación y la objetivación por las cuales Heidegger caracteriza tan a menudo la estrategia de las categorías retrospectivas[5] deben comprenderse menos a partir del mecanismo de la representación que por el de la reduplicación. O mejor, la representación sujeto-objeto es la penúltima fase, cartesiana, antes de que la ley que articula desde dentro la diferencia metafísica desde Platón se dé a conocer como la reduplicación voluntad-voluntad.

Mi propósito aquí no era ni explicar el concepto nietzscheano de voluntad de poder, ni criticar la interpretación heidegeriana, ni tampo-

[1] Hw 100 / Chm 97.

[2] «El intelecto debe estar libre de toda mezcla con el fin de poder *dominar* es decir, saber» (Aristóteles, *De l'âme*, III, 4; 429 a 19).

[3] N II 272 / N ii 219 y Hw 258 / Chm 228.

[4] Para el hombre la *hybris*, «*Vermessenheit*», consiste en «tomar la medida (*Mass*) para su pensamiento y su actuar a partir de los entes que se imponen y no a partir del ser» (GA 55 326).

[5] Por ejemplo: «El querer del que se trata aquí es la pro-ducción, y ello en un sentido en el que la objetivación se impone deliberadamente» (Hw 266 / Chm 235).

co mostrar cómo Heiddegger la aplica a la tecnología, sino solamente indicar cómo este concepto funciona como categoría retrospectiva. Comprendemos entonces la extensión que conviene acordar a una afirmación como ésta: «La esencia de la tecnología *sólo viene a la luz del día lentamente*. Ese día es la noche del mundo, convertida en día puramente técnico». Lenta venida de la noche, puesto que el momento de clausura es para cada economía epocal su supremo peligro. «Ante todo, no es el carácter totalitario del querer lo que constituye el peligro, sino el querer mismo en tanto que toma la figura de la auto-imposición en el interior del mundo admitido únicamente como voluntad[1]».

§ 29. *El nihilismo*

Para establecer la significación categorial del nihilismo deberemos mostrar cómo la *physis* recibe una determinación retrospectiva de crecimiento que condiciona la incidencia a lo largo de la historia occidental. Aquí, el comienzo de la metafísica y todo su recorrido se ven animados, en principio sin ostentación, por una fuerza que se hace ostensible solamente en la edad de la tecnología: «la metafísica de Platón no es menos nihilista que la metafísica de Nietzsche[2]».

Hay en esto una primera capa de evidencia: si «la metafísica es, en cuanto metafísica, el nihilismo propiamente dicho[3]», es que se mantiene olvidando la *physis*. En este sentido, *nihil* es la negación histórica de la *physis*.. «El despliegue del nihilismo es la historia en el curso de la cual no hay nada del ser[4]». El *nihil* destinal se despliega, triunfa con la tecnología y por este triunfo se revela. Es pues algo más que un olvido, es una fuerza económicamente organizadora y, en consecuencia, el efecto es la ocultación del ser como *physis*. La presencia de lo presente es «nada» (*néant*) porque está concebida a partir de otros entes presentes —causas, principios, valores— e identificados con ellos. El nihilismo

[1] Hw 272 / Chm 241 (subrayado mío).

[2] N II 343 / N ii 275.

[3] *Ibid.*

[4] N II 338 / N ii 272 (cf. Hw 239 / Chm 213).

es entonces el título para la presencia tal como se articuló concretamente desde el giro platónico[1]. La esencia de la metafísica es nihilista porque, desde su propio proyecto, está fuera de medida de pensar los pliegues y los repliegues históricos como una secuencia de modalidades del *phyein*. El *nihil* significa la disimulación de la diferencia *fenomenológica* entre el presente y su presencia.

Hay una segunda capa de evidencia. Aquí, no se trata de que el *phyein* sea nada porque epocalmente esté olvidado; el nihilismo es ese *phyein* epocal en que la diferencia *metafísica* —diferencia en último recurso entre aquí abajo y más allá— es cada vez nada. Heidegger pregunta: «¿En qué el advenimiento del nihilismo propiamente dicho, cuyo sentido historial nos concierne inmediatamente —o sea, su acabamiento—, tiene su fundamento[2]?». Dicho de otro modo, ¿por medio de qué se vuelve flagrante, en el siglo XX, que la filosofía con la cual Occidente ha crecido se ha agotado en establecer dispositivo tras dispositivo sobre tal ente supremo, tal principio, tal valor, pero no ha podido pensar esos dispositivos mismos como otras tantas inflexiones de la presencia? Antes que contestar a esta pregunta, así como otros lo han hecho apuntando hacia el progreso y el rigor científicos, y al oponerles al «sueño dogmático» de la filosofía tradicional, Heidegger ve en ese progreso y este rigor, al contrario, «la aparición del nihilismo propio», el hundimiento de los trasmundos. «Aparición»: la inauguración de la metafísica en Platón se opone a su acabamiento igual que el nihilismo oculto se opone al nihilismo manifiesto. De la apertura a la clausura de la edad metafísica se produce el despliegue (*Wesen*) del nihilismo. «Nihilismo propio»: la época de clausura es la localidad propia del nihilismo, ella es de esencia (*Wesen*) nihilista, puesto que ella proclama a viva voz que sólo valen los entes y los bienes, que una «diferencia» con el ser y el Bien no vale nada. Aquí el *nihil* es la ley de la economía tecnológica según la cual no hay nada que buscar detrás de lo visible y manipulable; es la modalidad según la cual hoy las cosas vienen a presencia, la determinación epocal según la cual el *phyein* es operativo cuando la diferencia misma entre lo visible y lo invisible se ha eclipsado.

[1] Por el giro platónico, la *physis* deja de ser comprendida en «su esencia propia», como en Heráclito, y comienza a ser concebida «en su relación con los hombres que la aprehenden o no la aprehenden» (GA 55 140).

[2] N II 342 / N ii 274.

Para aprehender la envergadura categorial del nihilismo bastará tener juntos estos dos sentidos de la diferencia tal como aparecen en los dos sentidos de «Wesen»: despliegue destinal (*geschicklich*[1]) de la diferencia metafísica, y esencia acontecimental (*ereignishaft*) de la diferencia fenomenológica. La tecnología es solamente la «fase final[2]» del primero porque ella es la localidad propia de la segunda. La tecnología es el «platonismo invertido[3]» porque en su *epoché* destituye «el otro mundo», declarándolo vano como lo eran antes las sombras de la caverna. Leído diacrónicamente, como una «historia», el nihilismo es «el rasgo fundamental de la historia occidental», su «lógica[4]». Pero puede ser leído así porque, sincrónicamente, *él es la* physis *misma, tal como ella se articula como economía tecnológica.* El deletrear los dispositivos en que no ha habido nada de la presencia se hace posible, retrospectivamente, cuando la presencia «eclosiona» como nada (*rien*), como ninguna cosa (*néant*) más allá y, de este modo, «la metafísica se priva ella misma de su propia posibilidad de despliegue[5]». *Retrospectivamente*, podemos decir que la metafísica ha recorrido su ciclo y se ha agotado puesto que, *sinópticamente*, debemos decir que el hombre contemporáneo, «desalojado en su esencia, lo compensa al instalarse en la con-

---

[1] El nihilismo es el *Grundgeschehen*, lo que se produce en el fondo en la historia occidental (N ii 275 / N ii 221, cf. Hw 201) / Chm 180). La metafísica tiene una esencia histórica nihilista — «*dieses nihilistisch-geschichtliche Wesen*» (N II 292 / N ii 235).

[2] Hw 193 / Chm 173.

[3] Las observaciones, frecuentes en Heidegger, según las cuales «la metafísica de Nietzsche» es «platonismo invertido» se explican por el juego de sustitución entre la figura de Nietzsche y la figura epocal que es la tecnología. En textos como este, hay que leer «tecnología» donde Heidegger dice «Nietzche»: «La inversión del platonismo, siguiendo la cual lo sensible deviene para Nietzsche el mundo verdadero y lo suprasensible el mundo no verdadero, permanece enteramente en el interior de la metafísica» (VA 79 / EC 91). Es claro al menos que la «posición fundamental» en que se juntan, como en un estuario, todos los precedentes porque exhibe con mayor evidencia el «peligro» que es el «olvido del ser», es la tecnología: «La esencia del emplazamiento (*Gestell*) es el peligro. En tanto que peligro, el ser gira hacia el olvido de su esencia, rodea esta esencia y se vuelve así contra la verdad de su esencia» (TK 40 / Q IV 146, cf. Wm 221 / Q I 209).

[4] N II 278 / N ii 224.

[5] HW 193 / Chm 173.

quista de la tierra, de un planeta[1]», conquista unidimensional que es la manifestación más clara del *phyein* tecnológico.

La categoría «nihilismo» es pues «un concepto de ser»; designa la propensión de las épocas, en Europa, hacia una «posición fundamental» en que ninguna cosa ente, que es el ser, no solamente «no puede ser comprendida en su esencia sino que no *quiere* ser concebida[2]», a no ser como dualidad metafísica. La fuerza que está en obra bajo el nombre de nihilismo no es otra cosa que la voluntad de poder, pero, vista aquí en tanto que su autoafirmación, entraña la negación del ser, bajo la cobertura de la negación de la transcendencia. Cuando esta posición es alcanzada, la metafísica está clausurada y su historia se deja deletrear siguiendo esta propensión como uno de sus rasgos fundamentales.

§ 30. La justicia

El uso categorial que Heidegger hace del concepto nietzscheano de justicia sólo es comprensible a partir de la «insistencia calculadora» con la cual la tecnología «objetiva la naturaleza[3]». Entonces, el linaje ascendente es —al menos etimológicamente— claro: del *Rechnen* (cálculo) tecnológico, Heidegger remonta a la justicia, *Gerechtigkeit*, nietzscheana, y a la rectitud, *Richtigkeit*, lógica, de ahí al *reor*, *rechtfertigen* y *Rechenschaft* como actos de aserción o de juicio, a la *ratio* que es su facultad, después al verbo *eiro*, hablar[4]. Bajo las etimologías se oculta una lectura retrospectiva de las épocas de la presencia, siguiendo el hilo conductor del «cálculo». «El hombre es el animal calculador. Todo ello predomina aún

[1] N II 395 / N ii 316. El texto prosigue describiendo el nihilismo tecnológico: «La ausencia misma de la necesidad (*Notlosigkeit*) concerniente al ser se endurece con la demanda de entes que va incrementándose». La tecnología aparece aquí como esfuerzo de compensar la nada de transcendencia mediante acumulación óntica.

[2] N II 50 y 54 / N ii 45 y 48.

[3] Hw 36 / Chm 36.

[4] N II 431 / N ii 345. SvG 167 y 193 / PR 217 y 250. Según Heidegger, el concepto nietzscheano de justicia, *Gerechtigkeit*, es comprendido con mayor corrección con un análisis de la palabra. «"*Recht*", *rectus*, es lo que es recto»; de ahí «richten» dar la dirección e «igualar» (N I 637 / N i 494).

bajo las modificaciones más diversas y unánimemente, a través de toda la historia del pensamiento occidental[1]».

Por su esfuerzo de asegurar el stock, el fondo, lo disponible, la tecnología revela así un rasgo que ha sido operativo a lo largo de la historia de la presencia. El concepto categorial de justicia dice cómo la vida humana y la totalidad de los entes se han ajustado mutuamente por los procedimientos técnicos. Hacer justicia a esta totalidad es «igualar e insertar la vida humana»; es un acto de adecuación entre el hombre y lo que él ha sabido poner a su disposición, él mismo incluido. Esta *igualización universal* arroja una nueva luz sobre la comprensión tradicional de la verdad como adecuación: retrospectivamente, «en tanto que *homoiosis*, la verdad debe ser lo que Nietzsche denomina "justicia" [...] La justicia es aquí el nombre *metafísico* para la *esencia* de la verdad, para el modo en que debe ser comprendido, al final de la metafísica occidental, la esencia de la verdad[2]».

Como categoría, la justica no tiene nada que ver con las consideraciones jurídicas o morales. Si la «justicia», como igualación tecnológica, hace aparecer en la madurez de la metafísica la esencia de la verdad, poseeremos así un nuevo acceso a la teoría de la adecuación. Siguiendo el paralelismo histórico-estructural que ya sirvió para la deducción de las categorías precedentes, debemos decir que la esencia (*Wesen*) estructural de la verdad sólo aparece cuando su despliegue (*Wesen*) epocal toca a su fin. La igualización o el nivelamiento tecnológico dice, de algún modo, la verdad sobre la verdad, a saber, que «la *alétheia* ha quedado impensada en su esencia» en beneficio de distintos mecanismos de ajuste o de conformación. El ajuste es el patrón duradero sobre el cual se han modelado las versiones de la verdad desde «el olvido» de la *alétheia*. La categorización retrospectiva revela entonces el «fundamento de posibilidad» de la noción tradicional de verdad[3], puesto que, comprendida a

[1] SvG 210 / PR 269. Heidegger rechaza expresamente ver el concepto de justicia en Nietzsche como una apropiación de la *diké* heracliteana: ese concepto de Nietzsche nace de «la determinación historial a la cual se somete el último metafísico de Occidente». El concepto de justicia traduce, para la edad de la clausura, la «verdad como *homoiosis*» (N I 632 / N i 490).

[2] N I 636 / N i 494.

[3] N I 637 / N i 494. «Retener la esencia de la verdad como *homoiosis* e interpretarla como justicia es para el pensamiento metafísico que efectúa tal interpretación, acabar la metafísica» (*ibid*).

partir de la tecnología, la justicia designa el rasgo transcendental que respalda las distintas instancias de la conformidad, en el curso de la historia. El hombre es el animal calculador: es decir, que las relaciones que enlazan los entes en el seno de una economía metafísica —griega o tecnológica— han sido y permanecen más que nunca igualadores; que la justica como ajuste es «la constitución de ser de lo que es vivo, es decir, del ente en su totalidad», que ella es «el rasgo fundamental de la vida[1]». La verdad ha sido igualadora a lo largo de las épocas porque la correspondencia («predicamental» en Aristóteles, «eidética» en Platón, «transcendental» en los medievales, «pro-posicional» o «representativa» en los modernos) seguía siendo su determinación formal invariable. La elevación de la mirada teórica hacia el sol del Bien, el itinerario del alma hacia Dios, la «imagen» del mundo en el *cogito*, la justicia hecha al caos, son tantas otras incidencias epocales del rasgo categorial que se revela con toda fuerza únicamente en la estandarización y la normalización contemporáneas.

Vemos cómo esta categoría depende aún de la voluntad de poder: en la «justicia» se produce la transformación *voluntaria* en stock, en fondo disponible (*Beständigung*). Esta homogenización voluntaria forma parte de proyecto mismo de «preservación y elevación» por el cual se define la voluntad de poder. La categoría de justicia es revelada cuando la voluntad de poder deviene «dominación ilimitada de la tierra[2]», es decir, cuando se cumple el ajuste del conjunto de los entes dominados por el hombre. Pero este ajuste universal no sustituye a la antigua «asimilación» — *homoiosis* como *theosis*, deificación, *henosis*, unificación, *haplosis*, simplificación: no es más que un contra movimiento sobre la antigua tabla que deja las casillas intactas.

La relación de la categoría retrospectiva de justicia con la categoría prospectiva de *alétheia* es vivida, en la edad tecnológica, como un renegar: el ajuste, y previamente la adecuación y la asimilación, parecen

---

[1] N I 643 y 648 / N i 498 y 502. La «vida» es aquí otro nombre para «el conjunto de los entes».

[2] N II 320 / N ii 256. Véase aún: «La justicia es la adquisición a partir de la ascensión constructora hasta la altura más elevada del dominio de sí. He aquí la esencia de la voluntad de poder misma» (N II 323 / N ii 258). «Esta voluntad de poder suprema, la transformación en stock de lo ente en su totalidad, desvela su esencia como justicia» (N II 327 / N ii 261).

renegar de su origen situado en el desvelamiento. «Pero renegar es lo contrario de superar». Por debajo de la categoría retrospectiva, la categoría prospectiva sigue en obra, «ya siempre (*immer schon*) y siempre aún (*immer noch*), si bien trasmutada, pervertida, ocultada y así desconocida». La justicia es no sólo contramovimiento por relación a la asimilación y a la adecuación metafísicas, es también el «despliegue contrario, extremo, de la determinación original de la verdad» premetafísica[1]. El trayecto bimilenario de la búsqueda de la verdad se muestra pues vertido, aún, en dos lechos que no cambian: como aval de los presocráticos, la *alétheia*, y como precursor de la tecnología, la «justicia».

§ *31. El eterno retorno de lo mismo*

Si la voluntad de poder es «el ser de lo ente» para la era de la clausura tecnológica de la metafísica, el eterno retorno de lo mismo dice «el sentido del ser» para esta era. El sentido, aquí, no es la significación, sino lo que expresaba el *legein*: la dirección de la *Selbstauslegung*, la autointerpretación o la autoextensión de la presencia. La voluntad de poder se dispone, se extiende, se interpreta en el círculo del eterno retorno. Sólo una comprensión del sentido como éste permite decir que el eterno retorno es, para la voluntad de poder, «aquello a partir de lo cual y en razón de lo cual el ser en tanto que tal puede solamente devenir manifiesto y advenir en la verdad[2]». El eterno retorno es el orden según el cual, en la edad contemporánea, todas las cosas son llevadas a presentarse. Es la ley según la cual ellas entran en la rigurosa geometría del *Gestell*, el emplazamiento tecnológico.

Pero este «sentido» de la presencia, que es el eterno retorno, se ha preparado desde mucho antes. El eterno retorno es la culminación del «pensamiento que —propiamente motriz, aunque velado— reina a través de toda la filosofía occidental». Por esta configuración última, el esfuerzo ontológico «retorna al comienzo de la filosofía occidental[3]» a

[1] N II 318 / N ii 254 (cf. N II 325 / N ii 259).

[2] N I 26 / N i 25.

[3] N I 27 / N i 26. Este retorno a los orígenes y todo lo que se dice aquí del eter-

este cambio en que el *eon* gira a la diferencia entre *to estin* y *to ti estin*, y en que *el logos* se convierte en la doctrina de esta diferencia. Es el primer momento de inmovilización del *logos*, su fijación en discurso y en facultad de discurrir. Cuando «onto-teología» quiere decir «eterno retorno, sentido de la voluntad de poder», se produce el segundo momento de esta inmovilización; el *logos* sale del dominio «lógico» y se fija en el sistema de la reglamentación técnica. Esta estabilización la experimentan la voluntad de poder y el eterno retorno. Vistos a partir del dispositivo tecnológico en que los entes están encuadrados de modo que sean constantemente accesibles a las «maquinaciones», el ser (la voluntad de poder) y su sentido (eterno retorno) son idénticos: uno y otro designan la superficie plana, la única dimensión donde opera el *animal rationale*, en adelante privado ya de su propia transcendencia que eran la «razón» y el «mundo verdadero». Sobre esta superficie plana se desarrollan las maniobras de la «animalidad», —la «brutalidad», dice Heidegger— que no son más que la culminación de la racionalidad entrando en el juego de intercambios sistémicos sin profundidad. «La dimensión única es lo que permanece después de la liquidación del mundo "verdadero" y del mundo "aparente" y lo que aparece como identidad entre el eterno retorno y la voluntad de poder[1]».

He aquí el criterio gracias al cual Heidegger puede decir que el eterno retorno es una categoría de clausura: es que con la reducción de la diferencia premetafísica (*eon*) y de la transcendencia metafísica (mundo sensible-mundo suprasensible) a una dimensión plana, la motilidad que su sentido imprime al ser es llevada a cero. La doctrina del eterno retorno es «la *última* posición fundamental metafísica en el pensamiento occidental[2]» porque con esta doctrina la posibilidad no solamente de la diferencia ontológica y de su «sentido», el *logos*, sino aún toda distinción

---

no retorno, no deberá comprenderse, evidentemente, como un proceso cíclico que vuelva a traer los mismos acontecimientos y los mismos seres en el curso de la historia del mundo.

[1] N II 23 / N ii 21. El acercamiento con la distinción tradicional entre existencia y esencia (cf. supra, p. 272, n 165) conduce así a una identificación de la existencia y de la esencia análoga a la que servía antes a especular sobre la simplicidad de la naturaleza divina. Aquí sirve para describir el contramodo de esta simplicidad, la homogenización tecnológica de la naturaleza terrestre.

[2] N i 258 / N i 206.

metafísica entre un fenómeno y su fundamento, entre lo «aparente» y lo «verdadero» son expedidos y convertidos en *epocalmente imposibles.* Ahora bien, las «distinciones reales» eran el nervio de la metafísica, así como la diferencia ontológica era el nervio del pensamiento premetafísico del *eon.* Debemos decir que en la metafísica de la tecnología, el ser y lo ente (*eon*), el ser y su acontecimiento (*logos*), y el ser y la esencia (*hoti-ti*) es todo uno.

Es que el ser y el tiempo, con el eterno retorno, son todo uno. El *legein,* acusando la emergencia del presente a partir de la ausencia, era una categoría temporal; también, el eterno retorno dice la «dirección» temporal de la voluntad de poder, su acceso a la regularidad del círculo. El ser y el tiempo son lo mismo en el eterno retorno porque la temporalidad de los entes no reside en nada distinto que en su constante disponibilidad. La constancia que les imprime el eterno retorno es así el modo temporal de la presencia, al ser en que se hunden las antiguas dualidades. El eterno retorno estabiliza el devenir en la permanencia geométrica del círculo. Pero más radicalmente —retrospectivamente— estabiliza la *venida* a la presencia y oculta el acontecimiento sin apelación. Pensar el eterno retorno es «atenerse esencialmente a lo verdadero en cuanto que ha sido fijado y convertido en estable; de este modo el pensamiento del eterno retorno de lo mismo estabiliza el flujo eterno[1]».

Pero si la significación locutora del *logos* desaparece con la tecnología, el *logos,* si bien denominado de otra manera, ¿acaso no recubre su primitiva significación: la emergencia consignada a la presencia? ¿Qué hay entonces del pretendido «humanismo» que triunfa en la época de la clausura? Respuesta: el eterno retorno es el anti-*logos,* su inversión tardía, porque en él un humanismo más radical adviene, que no es aquel que aparece con el giro del *legein* hacia el *dialegesthai.* Este primer giro del que nació el antropocentrismo metafísico[2], encierra el *logos* en la especulación sobre el lenguaje y sobre la razón como diferencia específica de la naturaleza humana: el hombre es *zoon logon echon,* un ser vivo dotado de lenguaje, de razón. Pero el «humanismo» alcanza su apogeo cuando el *logos* deja atrás esas búsquedas de definición de la naturaleza

[1] N I 407 / N i 317.

[2] Para este giro de Heráclito a Platón como nacimiento del antropocentrismo, véase el texto *supra,* p. 279, n. 1.

humana y designa, no ya solamente la palabra o la razón, sino «la determinación fundamental de la totalidad del mundo» como «humanización suprema del ente y naturalización extrema del hombre[1]». De esta *Vermenschung*, el eterno retorno es el nombre específico. Ello quiere decir que el hombre —cierto tipo de hombre— es el centro alrededor del cual se constituye la disposición circular de los entes, su inmovilización. Vista retrospectivamente, la humanización dice algo del *logos* que la lectura prospectiva, a partir del deslizamiento hacia los dominios lingüístico y lógico, no tenía ningún modo de discernir, a saber: que el tipo de hombre que piensa el eterno retorno «*se plantea* en esta verdad del ente en su totalidad; también por el simple hecho de que hay quien piensa de esta manera, el ente en su totalidad se metamorfosea ya[2]». *Prospectivamente*, del cambio platónico al cambio tecnológico, el *logos* dice la humanización de la presencia en y por el discurso; pero *retrospectivamente*, el «eterno retorno» dice la humanización en y por un proyecto de voluntad, en y por una posición de sí que pone en obra todos los recursos de dominio de los que el hombre es capaz. Para la necesidad de esta lectura a dos vías hemos visto que el ejemplo cartesiano es sorprendente: prospectivamente, el *cogito* es de descendencia «lógica», pero retrospectivamente es *co-agitatio*, ascendente del emplazamiento tecnológico.

Las dos últimas categorías sitúan el dispositivo tecnológico bajo dos puntos de vista complementarios, directamente dependientes del eterno retorno. La primera responde a la preguna: ¿cual es la condición del *ente* en su totalidad si el sentido del proyecto tecnológico es el eterno retorno? La segunda, a la pregunta: ¿quién es este tipo de *hombre* alrededor del cual todo se dispone en la fijación del círculo? A la primera pregunta responde la transmutación de todos los valores; a la segunda, el superhombre.

[1] N I 369 y 380 / N i 288 y 297. Esta alusión al joven Marx, sea deliberada o no, no debe ocultar el hecho que las nociones de «naturaleza», «planeta», «globo», siguen reteniendo una fuerte coloración romántica en Heidegger.

[2] N I 394 / N i 307 (subrayado por mí). «Esta verdad del ente» designa aquí toda cosa en tanto que estabilizada por el pensamiento del eterno retorno: «¿Qué es lo verdadero según la concepción de Nietzsche? Es lo que está *fijado* en el flujo y el cambio de las cosas en devenir» (N II 388 / N ii 302). Inútil añadir que esta estabilización por humanización es «el peligro para la verdad» comprendida como desvelamiento (N I 381 / N i 297).

§ 32. *La transmutación de todos los valores**

La simetría rigurosa entre la apertura y la clausura de la era metafísica, según Heidegger, aparece mejor en la transmutación —habría que decir, permutación— de las escalas sobre la antigua jerarquía del Bien. Esta sacudida va más lejos que la simple identificación entre lo real y lo empíricamente verificable, opuesto en bloque a las ideas como puros conceptos «a los cuales no puede ser dado ningún objeto correspondiente en los sentidos[1]». Por la economía post-moderna en que ella está situada, la metafísica tecnológica «debe dirigirse contra los valores supremos puestos en la filosofía», antigua o moderna. Esta metafísica aparece así como el contra-movimiento que apunta a «la totalidad de la filosofía occidental en la medida en que ésta sigue siendo el principio formador en la historia del hombre occidental[2]». Transformación *de* los valores, pues, pero que es la consecuencia eclosionadora de una transformación mucho más antigua, *en* valores. Visto desde la localidad última, los antiguos escalones, las ideas, aparecen no como conceptos puros sino como ilusiones que «valen» para tal o cual tipo de vida. He aquí lo que quiere decir la transformación en valores. Las ideas prueban estar «puestas» ya siempre por el hombre. Esta posición de lo superior y de lo inferior comienza con Platón. La transmutación de todos los valores *invierte* lo superior y lo inferior del comienzo de la metafísica — y por ahí le rinde el mayor homenaje, permutando desde dentro, de arriba a abajo, su juego de evaluación, pero alojándose más decididamente que nunca en el interior del trazado platónico. El «contramovimiento contra la metafísica no es más que el simple retorno

* *N. de Tr.*: Aunque la traducción de la obra de Nietzsche al español, ya clásica, de Andrés Sanchez-Pascual, vierta el alemán *Umwertung* por «transvaloración», he conservado «transmutación» (*«transmutation»* en el original) por el juego con «permutación» al que el autor recurrirá de inmediato.

[1] Kant, *Crítica de la razón pura*, B 383.

[2] N I 433 sig. / N i 336.

(*Umstülpung*) de esta y en consecuencia, la confusión (*Verstrickung*) sin salida en la metafísica[1]».

La inversión significa ante todo que lo que era lo más elevado, el *hen* divino, se encuentra en la escala baja, como estimación servil. Pero desde el punto de vista regresivo, la «muerte de Dios» no es más que un nombre parcial para el contramovimiento que es la metafísica tecnológica en general: la transmutación invierte todo orden del *hen* económico. Pone este orden literalmente en el sentido de que lo que estaba encima, ahora está debajo. La significación categorial de la transmutación depende enteramente del marcaje divisorio entre un mundo sensible y un mundo suprasensible. Con la «maquinación» y la «igualación» en superficie plana, la tecnología aísla el ser verdadero en lo sensible, en lo que puede ser tratado con aparatos, reduciendo lo suprasensible a una sombra: una «superestructura» donde se reflejan las relaciones reales, visibles. Es a partir de esta permutación que afecta a todo el orden del *hen* económico como podemos decir: la decisión «si Dios es Dios se cumple a partir de la constelación del ser y en el interior de ella[2]». En la interpretación de la *trans*mutación de los valores como su *per*mutación en el interior de la misma constelación platónica, es su envergadura categorial misma la que está en tela de juicio. La tesis de la permutación es necesaria para mostrar que la representación de una jerarquía ideal, que permanecía determinante hasta nuestros días, contenía su principio de muerte desde su concepción. La palabra «Dios ha muerto» «ha sido siempre dicha en la historia occidental sin jamás haber sido pronunciada[3]». La evacuación tecnológica de lo suprasensible se expresa, aquí aún, según el doble acuerdo de la palabra *Wesen*: la *esencia* de la era tecnológica es que falte lo divino, pero esta extenuación de lo suprasensible no es más que la culminación y la auto-revelación de un *despliegue* histórico. Concentración sincrónica que es la fase final de un proceso diacrónico: «Porque la posición fundamental metafísica de Nietzsche es el fin de la metafísica, se cumple en ella la concentración más grande y más profunda —es decir, el acabamiento— de todas las posiciones esenciales de la filosofía occidental desde Platón y a la luz del platonismo[4]». Sin

[1] Hw 200 / Chm 179.

[2] TK 46 / Q IV 154.

[3] Cf. supra, p. 272, n. 166.

[4] N I 469 / N i 364.

duda, habrá que comprender: porque la posición fundamental tecnológica concentra y reúne en su extremo las estimaciones de todas las posiciones fundamentales metafísicas anteriores, ella es la última.

Vemos de qué modo la transmutación es una categoría: el *khorismos* entre un mundo del ser y un mundo del devenir ha introducido, y desde el comienzo, la estimación en la especulación sobre lo ente. Desde el momento en que un mundo es considerado más válido que otro, el ente en su totalidad se coloca en una situación de deuda respecto del hombre estimador[1]. El germen de muerte contenido en la metafísica desde su comienzo es esta estimación, la preferencia de una región de entes sobre otra, la atribución de rangos. El *hen* económico comporta desde el cambio clásico, lo más alto y lo más bajo; ha sido un orden de valores para el hombre. Pero esta dependencia respecto del hombre, este humanismo evaluador, aparece solamente cuando la estimación se invierte. «Todos los valores», es decir, el campo económico entero en tanto que centrado sobre el hombre, bascula entonces de lo positivo a lo negativo, y «esta inversión, donde se extingue la oposición entre el ser y el devenir, constituye el acabamiento propiamente dicho[2]».

Vemos también de qué modo la transmutación como categoría depende de la categoría precedente: la estabilización del devenir que «acusa» el eterno retorno se hizo desde hace mucho por un acto de estimación. Es al declarar valores, sean cuales fueren, como el hombre se sitúa en el centro del círculo que es el eterno retorno. El dispositivo que reúne el ente

---

[1] «*Con anterioridad* a la transmutación de todos los valores recibidos, que Nietzsche asume como su tarea metafísica, se sitúa un cambio más originario: que la *esencia* de todo ente es puesto en primer lugar como *valor*» (N I 539 / N i 419).

[2] N II 18 / N ii 18 (cf. Hw 214 / Chm 191). «La inversión acaba en la transformación de lo más bajo, de lo sensible, en la "vida" en el sentido de la voluntad de poder»; es «la transformación de la metafísica en su última figura posible» (N II 16 / N ii 16). Los textos heideggerianos sobre la transmutación como platonismo invertido son numerosos (cf. por ejemplo, N I 177, 181, 231, 433, 464-469 / N i 140, 142, 181, 336, 360-364). En todos esos fragmentos se trata, para Heidegger, de establecer que la inversión de la «doctrina de los dos mundos» es «la consecuencia más oculta y más extrema del primer comienzo del pensamiento occidental». (N I 547 / N i 425). «El verdadero mundo es el cambiante, el mundo aparente es lo sólido y lo permanente. El mundo verdadero y el aparente han cambiado sus lugares, sus rangos y su modalidad; pero en este intercambio y esta inversión, la *distinción* entre un mundo verdadero y un mundo aparente sigue manteniéndose». (N I 617 / N i 479).

en su totalidad, *on*, el ente supremo, *theos*, y la ley de su estabilización, *logos*, en un orden «onto-teológico» es así la más antigua incidencia de la convertibilidad categorial entre el eterno retorno y la transmutación.

Con el olvido de lo Uno diferencial y la institución del hombre como principio de lo Uno económico, los entes giran hacia valores. También cuando una constelación desplaza al más elevado de sus valores, lo Uno divino, el *espacio* de las «convicciones comunes con el platonismo» no cambia en nada; solamente que en adelante, «lo verdadero es lo sensible[1]». La «contraposición del platonismo» no renuncia a identificar un ente, una región de entes, como permanentes y supremamente reales. Lo real es alojado en lo que es técnicamente tratable, pero ello confirma solamente que «en su esencia, la verdad es una estimación de valores[2]». La categoría de la transmutación indica que de un extremo al otro de esta historia de perversión progresiva del platonismo, es el hombre el que ha otorgado los títulos de real-irreal, alto-bajo, verdad-aparente, válido-inválido, simple, derivado, inmutable-cambiante, *ontos on-me on*. La categoría de transmutación dice cómo los entes se han dispuesto epocalmente alrededor del «centro» que es el hombre.

§ 33. *El superhombre*

Si la transmutación dice cómo se han insertado los entes en la economía epocal centrada en el sujeto humano —a saber, que son valores—, la categoría de superhombre expresa la modalidad de inserción del propio *hombre evaluador* en esta economía. La transmutación es la categoría que muestra la subjetivización del mundo por el acto de estimar; en consecuencia no podemos evitar proponer la pregunta: «¿En qué subjetividad se funda la "subjetivización" del mundo[3]?» A esta pregunta responde la categoría del superhombre. Podemos ver la expresión de la «revolución copernicana» extrema por la cual el mundo se dispone alrededor de la figura axial del sujeto afirmante.

[1] N I 188 / N i 148.

[2] N I 547 / N i 425.

[3] N II 305 / N ii 245.

Igual que la categoría del *nous* permanece ininteligible sin la referencia al *logos* y al *eon*, así la categoría de superhombre no toma su sentido más que leída conjuntamente con la voluntad de poder y el eterno retorno. «Es denominado superhombre aquel hombre que, en medio de lo ente, se relaciona con lo ente que, *en tanto que tal*, es voluntad de poder y *en su totalidad*, eterno retorno de lo mismo». También, igual que el *nous*, explícitamente, hacía que el hombre entrara en la tabla de las categorías, el superhombre indica «la antropomorfía necesaria para el acabamiento de la metafísica[1]». Antropomorfía, en efecto: el hombre *informa* el orden de las cosas presentes. La antropomorfía es necesaria para el acabamiento de la metafísica porque, cuando el hombre no encuentra más que a sí mismo en los entes, el «meta» lo remite a una realidad diferente de lo real, se ha abismado en la reduplicación de la voluntad. No solamente este triunfo de la antropomorfía requiere que la voluntad se quiera a sí misma, presupone también que los entes se hayan estabilizado en el rigor inmóvil del eterno retorno. El hombre que la *époché* occidental instituye como maestro de la disposición de la presencia es, pues, el que esencialmente se quiere a sí mismo, y se quiere perpetuando la totalidad de los entes concéntricos alrededor de sí. El superhombre es la contracategoría con relación al *nous* así como a su tropo metafísico más tradicional, *animal rationale*. Eso no es porque «superhombre» significara algún proyecto irracional, sino porque apunta hacia ese agente doble que está detrás de la estima que en Occidente ha tenido la razón: el agente doble que es la voluntad de poder en su sentido de eterno retorno.

Como sujeto queriéndose perdidamente *a sí mismo*, el superhombre legisla que debe legislar, se manda mandar, se quiere queriente: es su «configuración de sí» (*Selbstprängung*[2]). Y como sujeto transmutando los *entes* en retorno eterno alrededor de sí, «institucionaliza la dominación incondicional sobre la tierra» acabando en la «nivelación de todas las cosas y hombres[3]». Esos dos puntos de vista muestran cómo en la era de la clausura de la metafísica, el «ser» es la subjetividad. Retrospectivamente, el deslizamiento hacia la subjetividad se inicia manifiestamente

[1] N II 291 / N ii 2343 (subrayado mío).

[2] N II 308 / N ii 247.

[3] N II 308 y 166 / N ii 247 y 134 (cf. N ii 310 / N ii 248).

en los modernos —*noein* como percepción y como «interrogación» ante el tribunal de la razón «que decide el ser de lo ente»— y menos manifiestamente ya en los antiguos: «Desde el comienzo de la metafísica, la representación (*noein*) es esta percepción que, lejos de recibir pasivamente el ente, deja el presente darse al elevar activamente la mirada[1]». Pero esta actividad representadora culmina en emplazamiento incondicional del globo y por ahí revela un rasgo de cultura esencial, he aquí lo que ninguna lectura prospectiva, a partir del *noein*, podía descifrar. Aquí el *Wesen* como esencia no se muestra más que al término del *Wesen* como despliegue histórico.

La categoría del superhombre depende además de la de transmutación. El prefijo «super» indica la superación de los tipos de hombres de antes del cambio metafísico último. ¿Qué tipo deberá superar el superhombre para que se le someta el conjunto de entes? El tipo que desprecia. En la voluntad que se quiere a sí misma no puede haber lugar para el desprecio. ¿Qué es pues lo que el tipo de antes de la clausura ha aprendido a despreciar ante todo? ¿Por qué no podía quererse a sí mismo sin vacilación y sin ambages, sin mediaciones y sin retrocesos? Lo que ha quebrado el realizarse de la voluntad en voluntad de poder es el menosprecio del cuerpo, menosprecio que no es más que el reverso de la evaluación del alma o del espíritu como superior al cuerpo. El superhombre aparece cuando la doble empresa sobre sí (voluntad) y sobre el mundo (la estabilización en retorno eterno) abole la preeminencia de la razón representativa sobre el cuerpo. Esta abolición es siempre un caso de inversión: la estrategia económica que exalta el espíritu declara que el cuerpo no es nada; pero la estrategia que destituye una estimación tal que abole lo superior y lo inferior declara que el espíritu no es nada, que soy enteramente cuerpo. El superhombre manda por su cuerpo, comprendido éste como figura de la voluntad de poder en la «subjetividad incondicionada y porque invertida, la subjetividad finalmente acabada[2]». La era de la metafísica no podrá ser considerada como clausurada más que si se puede mostrar que la tecnología permuta el espíritu y el cuerpo, que el hombre tecnológico «estima» por su cuerpo. Para esta última permutación de términos del platonismo, Heidegger ve un índice en la violencia con la cual el hombre

[1] N II 295 / N ii 237.

[2] N II 301 / N ii 241.

tecnológico somete a los entes en su totalidad. Retrospectivamente, el giro hacia el *animal rationale* resulta un giro hacia «la fijación metafísica del hombre en animal[1]».

El hombre de antes de la transmutación es «superado» hacia la animalidad por la doma de una raza más fuerte gracias a la intervención de los polos metafísicos: sensible e inteligible. Pero como esta intervención sólo es real si suprime la distinción entre los polos, la superación en cuestión se adelanta hacia lo uniforme y lo quiere. Superar el hombre metafísico es querer la «maquinalización»: «La doma consiste en almacenar y purificar las fuerzas con vistas a la univocidad de un "automatismo" en todo actuar que sea rigurosamente dominable[2]». La doma del superhombre no es sino el proceso de homogeneización y de extensión planetaria de la tecnología. El superhombre no es de ningún modo una meta fijada por los hombres, para los hombres. Es un establecimiento económico de la presencia: «El hombre actual no está aún preparado, en su esencia, para el ser que desde ahora atraviesa y rige los entes. Reina, entretanto, la *necesidad* de que el hombre vaya más allá de este hombre que ha sido hasta el presente[3]» ¿Qué necesidad? La necesidad económica según la cual el ciclo humanista de la metafísica sólo se cierra cuando el ente, sin residuo, sea «humanizado». Retrospectivamente no es nada nuevo. La doma del superhombre es algo tan viejo como las metafísicas del alma.

4

En el giro de la *Kehre*: las categorías de transición

«Veo en la tecnología, es decir, en su esencia, que el hombre se sostiene bajo un poder que lo solicita y respecto del cual ya no es libre; que en ello algo se anuncia, a saber, una relación del ser al

[1] N II 307 / N ii 246.

[2] N II 309 / N ii 247.

[3] Hw 232 / Chm 207 (subrayado mío).

hombre; y que un día esa relación que se oculta en la *esencia* de la tecnología, será quizá desvelada. Si eso ocurrirá así, no lo sé[1]».

Para aprehender el fenómeno de transición de un orden epocal a otro, las categorías prospectivas y retrospectivas no bastan. Esas dos clases de rasgos —«directores» antes que «fundamentales»—, si permiten aprehender el hilo de las economías sucesivas, permanecen más acá de la tarea «crítica» de la fenomenología: describir los *giros de los tiempos* mismos. ¿Cómo pensar estos cortes? La deconstrucción se desprende de esta dificultad al reunir en la tercera clase de categorías todas las que articulan la historia de la presencia mediante límites, catástrofes, rupturas, sacudidas. Esta tercera serie de rasgos tiene relación directa con los fenómenos de paso. Se dirige a esta ambigüedad de nuestro tiempo que hace de éste a la vez un fin, *eschaton*, y un nuevo comienzo, origen original: fin de la economía de las épocas y de sus principios y comienzo de la economía de la presencia múltiple, marcada por el origen originario. «¿Somos quizás nosotros los precursores de la aurora de una edad completamente distinta del mundo, que ha dejado atrás las representaciones historicistas que hoy nos hacemos de la historia?» Si es así, la fenomenología de los cambios es *eschatológica*. Las épocas tienden entonces a su fin y «el destino del ser, velado hasta ahora, se toma su licencia». «El ser mismo, en tanto que distinal, es en sí mismo escatológico». Comenzaría «otro destino del ser»[2]. Las categorías de transición articulan las crisis de lo *mismo* y la aparición de lo *otro*. Con las categorías de transición únicamente sostenemos unido todo el sistema que organiza los conceptos de *arkhé* y de *principium*, así como de origen original y de origen originario, por una parte; y las oposiciones metafísica/no-metafísica, moderno/post-moderno; subjetivismo/anti-humanismo, hacer/dejar, presencia constante/veni-

[1] MHG 73.

[2] Hw 300-302 y 309 / Chm 266 y 273. Podemos calificar a Heidegger de «indicador de un pensamiento futuro» como lo hace Kostas Axelos (*Einführung in ein künftiges Denken*, Tubingen, 1966, p. 3), pero la novedad del «destino del ser» que diseñan las categorías de transición no puede ser pensado como «escatológico» mientras la recuperemos según esquemas dialécticos (*ibid*, p. 16-35). Y calificar su pensamiento, al contrario, de «irrupción extrema de la Antigüedad en los tiempos modernos», de un «retorno utópico» hacia los griegos (Prauss, *Erkennen und Handeln in Heideggers Sein und Zeit*, *op. cit.* p. 103), es faltar a la ambigüedad esencial de la época tecnológica.

da a la presencia, consciencia/lugar (*topos*) etc., por otra parte. Las categorías de transición llevan a la mirada los fenómenos de cambio, *Wenden*, y de la torna, *Kehre*, en tanto que tales; lo que quiere decir: no los giros concretos tal como sobrevienen, sino su conformación, su identidad formal. Las transiciones entre economías permiten aprehender lo mismo y lo otro en la «historia del ser». En ellas se sitúan la identidad y la diferencia que permanecen incomprensibles fuera de una deconstrucción de los giros. Solamente recogiendo los rasgos de estos últimos podremos concebir un juego de identidad y de diferencia que sea puramente categorial sin dejar de ser ontológico. Con Kant aprendimos que lo formal (en el sentido de lo categorial) no nos concede más posibilidades de responder a la antigua cuestión de saber *lo que es el ser*; que Kant responde solamente a la cuestión: ¿cómo es posible la *experiencia*? Con Heidegger, en cambio, lo formal no sirve para repudiar lo ontológico —si se entiende al menos que «ser» no designa ni un en-sí nouménico, ni lo dado en bruto recibido por los sentidos— sino el acontecimiento de venida a la presencia. Es claro, entre tanto, que la deducción de las categorías de transición no escapa a la metafísica más que por una punta. Deberá para el resto prestar sus parámetros a la historia de los comienzos que ella deconstruye. Pero esta punta no es nada. Es una punta lo suficientemente aguda como para enervar el deseo arqueo-teológico, el deseo de un origen arqueo-teleocrático; es también una punta lo suficientemente alejada de los filósofos como para saltar más allá de los «fundamentos» inquebrantables, así como de su puesta en camino, cuya eterna retoma constituye su oficio.

He aquí cómo avanza esta punta: oblicuamente. Toda la comprensión de las categorías de transición —que son lo que hay de más heideggeriano en Heidegger— dependerá de la manera como se despeguen del edificio metafísico, edificio en que ellas hallan sus asideros, pero al que agrietan al mismo tiempo, amenazando con disociar sus evidencias más seguras y, por hendidura oblicua, se preparan ya a desbrozar el terreno[1]. Es que las categorías de transición no nos permiten sustraernos lisa y llanamente a la economía ontoteológica. Y entre tanto, ellas funcionan

[1] Puesto que la expresión «pensamiento futuro», *kunftiges Denken* está inspirado aparentemente, en Heidegger, por la de «filosofía por venir» en Nietzsche, sin duda estará permitido caracterizar el adelanto deconstructivo hacia un terreno no metafísico del pensamiento, de *Denkversuch*: como intento y quizá tentación de pensar.

más allá de la clausura ontoteológica. «Acusan» las transiciones pasadas *en el seno* de esta clausura, pero advienen hasta esta clausura porque, ante todo, acusan la transición *fuera* de la clausura. De ahí una enorme dificultad que Heidegger quizá no resolvió: ¿la contiguidad de las campos metafísico y post-metafísico es comparable a la contigüidad de los campos intra-metafísicos? Dicho de otro modo: de la era del emplazamiento tecnológico a la era post-tecnológica (cualsea la manera en que osemos pronunciarnos sobre ésta), ¿están las reglas de paso emparentadas con las que hacen girar una era metafísica a otra era metafísica? ¿Es el mismo el concepto de transición en los umbrales que disponen el *interior* del cerco metafísico (por ejemplo, de la mecanización y automatización) y en el que lleva *fuera* de este cerco? La respuesta de Heidegger parece ser prudente: sí y no. Los cambios y la torna son del mismo *género*. Pero la «escatología» de la presencia, la convicción de que un destino *específico* toma fin con la tecnología, parece requerir algo como una tipología de los cambios. Lo he dicho: el giro que se hace manifiesto con el auge de la Grecia clásica, así como el que se manifiesta con el auge de la tecnología son, uno y otro, más decisivos —es decir, más «cortantes», puesto que abren y cierran el régimen de los principios epocales— que los que comienzan la civilización latina o moderna. Cada una de las categorías de transición llevará así el rostro de Jano: mira hacia atrás, repitiendo fielmente las articulaciones del campo metafísico en su totalidad, y mira adelante, esbozando *una regla posible de un juego no principial posible de la presencia*.

El funcionamiento *bifocal* de esta clase categorial —recapitulando los rasgos de las transiciones pasadas, rasgos de «errancia», en uno de los focos, y anticipando los de la transición actual, rasgos de la «permanencia», en el otro[1]— es provocado por el funcionamiento doble de la tecnología tal como Heidegger la comprende. El rostro de Jano pertenece propiamente a la tecnología. Conocemos la predilección con la que Heidegger cita, cada vez que desarrolla esta ambivalencia de la tecnología, como un refrán, el verso de Hölderlin:

[1] Los concepto de «permanencia» y de «patria», o de «retorno a la patria», *Heimkunft*, si bien tomados de Hölderlin, no tienen solamente un significado lingüístico y poético. Aparecen por su oposición a la «errancia» histórica, consecutiva a los griegos. La incidencia anticipadora de las categorías de transición reconduce el pensamiento a su «hábitat» preclásico, multiforme.

«Pero allí donde está el peligro, crece
también lo que salva[1]»

«La tecnología es una modalidad del desvelamiento» escribe a modo de comentario, y en ese sentido preserva, guarda, salvaguarda a los hombres y las cosas en su esencia aletheológica; pero «el desvelamiento que reina en la tecnología moderna es una provocación», es la amenaza del «supremo peligro[2]». Amenaza para la *alétheia*: la provocación es la negación de la «libre esencia», ella misma otro nombre para *alétheia*[3]. En la medida en que culmina en la tecnología un desarrollo que ha comenzado con la noción aristotélica de *techné*, vivimos hoy el colmo del peligro metafísico; pero, puesto que la tecnología, en tanto que colmo del peligro, finaliza el tiempo de la obliteración del origen originario, «lo que salva» se anuncia ya en ella. La otra faz de la tecnología es «desatar, expedir, liberar, salvar, abrigar, tomar en guardia, guardar» la presencia[4]. Cuando el mundo es «forzado a la ruina, la tierra a la devastación, y el hombre a la pura labor[5]» el bucle está cerrado: una transición económica se inicia y una constelación no principial de la presencia se hace sentir con la potencia de lo posible. Es el momento en que un ojo no es suficiente, en que hace falta mirar con los dos ojos y hablar del *único* fenómeno de transición en un vocabulario *doble*: vocabulario que se dirige al dispositivo subvertido y al dispositivo subversivo, pero no con las mismas palabras. Las palabras no serán las mismas puesto que no podemos hablar de una simple situación de contigüidad más que hablando de los campos contiguos, que son dos. Así, hará falta elaborar una lista de términos dirigiéndose no sólo al peligro sino también a la salvación para aprehender la esencia transitiva de la tecnología. Al mismo tiempo, la línea donde vienen a golpear —su impacto, pues— esos términos legitimados por el peligro/salvación es única: es la línea

[1] TK 41 / Q IV 147; VA 36, 43 / EC 38, 47; Hw 273 / Chm 241.

[2] VA 20, 22, 34 / EC 18, 20, 36.

[3] VA 40 / EC 44. La «conexión esencial entra la verdad y la libertad» había sido establecida desde 1930 (Wm 83 / Q I 174).

[4] TK 41 / Q IV 148.

[5] Texto citado antes en exergo en el § 18, p. 189.

del reparto entre la vida bajo los principios y la vida en lo que se denominará la cuaternidad[1]. *Ianus bifrons.*

En esta última clase de rasgos directores se trata de justificar, a partir de un solo fenómeno de transición —y no ya a partir del comienzo o del fin de la era clausurada— la punta, la venida punzante de un espacio de presencia desprovisto de principio epocal.

Cada categoría de transición tiene así dos títulos: el primero, hace de ella una categoría de clausura y el segundo, una categoría de apertura, de «otro comienzo». Cada una de ellas cae *dos veces*, es de doble incidencia: recapituladora y anticipadora. Las categorías de transición son las que unen la recapitulación, *Wiederholung*, a la anticipación, *Vorläufikeit*[2]. Cada uno de estos dos títulos limita la extensión de la categoría en cuestión. El título de clausura de la primera categoría —que se encadena después de *eon* y «voluntad de poder»— es *«la diferencia ontológica»*, pero este título no es aplicable más allá del límite postmoderno. Este límite dibuja el rasgo final bajo las épocas que son comprensibles por la diferencia ente-ser. El título de apertura de esta primera categoría, *«el mundo y la cosa»* limita la extensión: aquí el límite postmoderno funciona como rasgo inicial, como el primer rasgo dibujando la economía no principial. La articulación en cortes, diferencias, en novedades en la historia, determina las extensiones categoriales. Sea la categoría de transición, que encadena sobre el *logos*, y el «eterno retorno» la segunda categoría directora: el título de clausura es la *epoché* pero el título de apertura lo *«aclara»*, *Lichtung*. La tecnología termina las épocas e inaugura los «claros». Bajo el régimen de las épocas el origen originario se reserva; la venida a

[1] Heidegger busca solamente «situar» esta línea y deja al novelista Ernst Junger el cuidado de «transgredirla»; entre tanto: «Vuestro balance de la situación bajo el título *trans lineam* y mi investigación de la localidad bajo el título de *línea* pertenecen el uno al otro». (Wm 214 / Q I 200). Y he aquí de qué modo situación y transgresión pertenecen el uno al otro: «Donde está el peligro en tanto que peligro crece ya lo que salva. Esto último no viene como por accidente. El peligro mismo es, si *es* como peligro, lo que salva» (TK 41 / Q IV 147; sobre la interpretación heideggeriana del ensayo de Ernst Junger, *Uber die Linie*, cf. Jean—Michel Palmier, *Les Ecrits politiques de Heidegger*, Paris, 1968, p. 169-227). Situar la línea como la del peligro / salvación es haberla ya transgredido, es haber «salido, de una cierta manera, de la metafísica» (Wm 197 / Q I 25).

[2] «*Vorlauftig*» en el doble sentido de «provisional» y «anticipador» (cf. SD 38 / Q IV 67).

la presencia se ve obstruida por la hipertrofia de un Primero que es archi-presente. En el juego de los claros, en cambio, la venida a la presencia reencuentra su multiplicidad acontecimental. La misma bifocalidad se aplica a las otras categorías.

A riesgo de perder la diferenciación esencial de lo que permanece idéntico a través de la historia, importa leer el título de clausura y el título de apertura de cada categoría, su incidencia recapituladora y su incidencia anticipadora, como las dos caras de un único y mismo rasgo director. El juego de identidad y diferencia categoriales entabla las fronteras entre economías o la contigüidad económica. Si hay una persistencia del tejido —es decir, del «texto» categorial más allá de los cortes— se sigue que no podemos trazar una línea de demarcación neta entre las áreas de presencia. La línea se enturbia, de un área a otra hay una continuidad y contigüidad económicas. Del campo estructurado por el emplazamiento tecnológico al estructurado por los títulos de apertura de las categorías de transición, no hay «pura sucesión», sino «contacto y contemporaneidad[1]». Es la persistencia del texto categorial a través de las quiebras económicas lo que nos obliga a hablar respecto de cada uno de esos rasgos de identidad predicativa y de diferencia de extensión.

El exergo, *supra*, da a comprender una vez más cuál es la fuente de legitimación de esas categorías de transición, y de dónde emanan, por vía de consecuencia, las categorías prospectivas así como retrospectivas: no es ni la experiencia solitaria que un denominado Martin Heidegger habría hecho del ser, ni el simple retorno a las experiencias presocráticas, sino una fenomenología del doble rostro lo que es «la esencia de la tecnología». En la medida en que la tecnología, en su esencia, «amenace» y «salve» al mismo tiempo, sitúa para nuestra edad el juego de identidad y de diferencia categoriales. Y es la violencia de la diferencia en el orden tecnológico la que hace aparecer un límite en el dispositivo de la presencia.

No cabe duda: todo este esfuerzo para poner al día las categorías históricas de la presencia no carecerá de consecuencias para la inteligencia de la *praxis* política. Pero las consecuencias surgirán de un lado distinto que no podríamos sospechar. En efecto, sobre todo en el contexto de las categorías de transición, podemos imaginarnos sorprender a Heidegger

[1] Cf. el texto citado a continuación, p. 303, n. 2.

tratando de soñar un mundo mejor, por venir, y de sostenerse en esta expectativa[1]. Esto es confundir lo categorial y lo empírico. Heidegger no dibuja ninguna utopía sino los rasgos *formales* que se aplican a todo giro, conduzca éste a lo mejor o a lo peor. Nada permite afirmar que, si «la relación del ser con el hombre» «un día viniera, desvelada, a la luz», la vida ya no sería vivible. La «esencia salvadora» de la tecnología no encubre ninguna salvación para el hombre. Designa una modificación del desvelamiento, su transformación en «acontecimiento». También, en la entrevista citada *supra* en exergo, Heidegger prosigue: «Veo en la esencia de la tecnología el primer brillo (*Vorschein*) de un misterio mucho más profundo y que denomino "acontecimiento"[2]».

La ausencia de interés respecto de nuestro porvenir concreto (tendremos que examinar esto con más detalle) va demasiado lejos en Heidegger. Si la incidencia anticipadora de las categorías de transición obliga a hablar de una modificación en el desvelamiento, modificación que provoca un decaer de los principios epocales, no vemos cómo podría ser la autoridad que predeciría si tal decaer constituyera una ventaja o una pérdida para nosotros. Sería la pura especulación, pura «construcción dogmática», sería la «ideología alemana[3]». Del «sujeto»

[1] Para no citar a este propósito más que dos voces de la «Escuela de Frankfurt»: Marcuse escribía que, con SZ, «la filosofía finalmente retornó su urgencia primera. Es admirable ver cómo todos los problemas y soluciones filosóficos rígidos se ven *devueltos al movimiento dialéctico* estructurado, siguiendo los hombres concretos que los han vivido y que los viven». («Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus» (1928), reimpresión en *Existenzialistische Marx-Interpretation, op. cit.* P. 59). Por otra parte, Karl-Otto Apel habla de una «nueva versión de una creencia en el destino» en la filosofía de la historia, según Heidegger. Esta última «querría deducir, a fin de cuentas, su propia legitimación a partir del *kairós* del destino del ser, cumpliéndose él mismo» (*Transformation der Philosophie*, t. I, Francfurt, 1976, p. 41). La estructura anticipadora de la tecnología, tal como la revela la deducción histórica de las categorías de transición, no autoriza a hablar de dialéctica porque no afecta a ningún Sujeto de la historia; y permite hablar de un *kairós* solamente si por éste entendemos lo que he denominado un «cambio» de la historia.

[2] MHG 73.

[3] Conocemos las denuncias de las construcciones especulativas desde SZ (cf. por ejemplo SZ 16, 50 n. 302 / ET 33, 71 n). No podemos impedir el recordar el epíteto «*Musterreiter aller Konstruktoren*», «recadero de todos los constructores» con que Marx apodó a Schelling (*Die deutsche Ideologie*, in *Frühe Schriften*, t. II, H-J Lieber & P. Furth (ed), Darmstadt, 1975, p. 146).

transcendental del idealismo al *Dasein* de la Analítica existencial, después al «pensar» de la Topología del Ser, el discurso sobre el hombre se ve privado, poco a poco, de la posibilidad misma de aprobar o condenar, y sobre todo de recomendar comportamientos concretos que sean individuales o colectivos. Y si la deconstrucción conduce, sin embargo, a un cierto discurso sobre el actuar será un discurso sin otra instancia normativa que la «plurificación» de la venida a la presencia. La tarea que se asigna la fenomenología deconstructora de los principios normativos —tarea que ella cumple por la deducción histórica de las tres clases categoriales— no es para predecir reconciliación alguna de antagonismos que desgarran nuestro siglo, sino para examinar *una localidad económica concreta* en la historia (en concreto, las localidades presocráticas, platónicas, tecnológicas) para recoger características que parecen operativas a través de la historia occidental «ya de siempre». Así, los rasgos de transición tienen su localidad de aparición en la tecnología; pero a partir de ahí, por incidencia recapituladora, se manifiestan en cada cambio desde los griegos. «El pensamiento que no es preparación no quiere ni puede predecir ningún porvenir[1]». Le es imposible describir a partir de la constatación de un giro tecnológico cuáles serán las donaciones políticas, económicas, sociales, técnicas o científicas porque «ni las perspectivas políticas, ni las perspectivas económicas, ni las perspectivas sociológicas, técnicas o científicas, tampoco las religiosas o metafísicas, son de envergadura suficiente para pensar lo que adviene en esta era del mundo[2]».

Lo que adviene en esta era es un nuevo conjunto categorial que se deja pensar y que proyecta una claridad formal sobre el pasado y el porvenir. Una localidad —la tecnología— de la cual se manifiesta una clase de categorías es, pues, «ekstática» a su modo. Los tres modos temporales de ser «fuera de sí», que pertenecen al *Dasein*, resultan así derivados en relación con «la esencia epocal del ser[3]». Está permitido presumir que la transición de la temporalidad del ser-ahí a la temporalidad del

[1] SD 67 / Q IV 120

[2] Hw 245 / Chm 218.

[3] «El carácter ekstático del ser-ahí es, para nosotros, la correspondencia más espontánea experimentada con el carácter epocal del ser. La esencia epocal del ser se apropia en un acontecimiento (*ereignet*) de la esencia ekstática del ser-ahí» (Hw 311 / Chm 275).

ser —transición que *Ser y tiempo* no alcanza a pensar— consiste principalmente en esta transmutación de los «ékstasis», que no son ya reducibles a un «sí mismo», a una figura del hombre. Pasar a la novedad categorial que oculta semejante giro en la presencia y semejante localidad sería perpetrar «el asesinato del ser del ente[1]». Y para retener el giro en que se deterioran los principios hay que hallar las palabras que, estrictamente hablando, no sean ya «fundamentales» sino solamente «directoras». Ellas dirigen el pensamiento hacia un inventario de acentos posibles de una economía posible. Todo el interés de estas palabras directoras, como son las categorías de transición, está en pensar una economía que dé salida a la época del «emplazamiento». La nueva economía, cuyas primeras palabras directoras son «el mundo y la cosa», se anuncia desde la edad tecnológica, puesto que «en el destino del ser no hay nunca simple sucesión: ante todo, el emplazamiento, después el mundo y la cosa; pero lo que viene tempranamente y lo que viene tarde se codean sin cesar y son contemporáneos[2]».

§ 34. *La diferencia ontológica / El mundo y la cosa*

La primera categoría prospectiva, el *eon*, marcaba cómo nació la problemática de la diferencia entre la cosa presente y su presencia. Desde su nacimiento, esta diferencia fue «ontológica»: los entes presentes estaban relacionados con lo que era otro que ellos, lo que los superaba: el «ser[3]». Desde Parménides y hasta *Ser y tiempo* incluido, bien que bajo figuras múltiples, la diferencia ontológica ha sido operativa bajo el

[1] Hw 246 / Chm 218.

[2] VA 183 / EC 221.

[3] Hay que leer el conjunto de los tres fragmentos de Parmenides que presento para ver cómo se prepara en él la articulación «transcendental» (en el sentido de SZ) de la diferencia ontológica: «Así, siempre hay que decir y guardar en el pensamiento que sólo lo ente es. En verdad él es el ser; una nada, al contrario, no es» (frgm 6, 1); «en verdad, lo mismo es a la vez pensar y ser» (frgm. 3); el tercer texto sería todo el fragmento 8 sobre la unicidad del ser. El primero de estos textos puede ser leído como indicando la identidad a sí del ser; el segundo, la transcendencia del pensamiento hacia el ser; y el tercero, la unicidad del ser.

modelo de la transcendencia: «El ser es el *transcendens* por excelencia[1]». «Superamos el ente para llegar hasta el ser[2]».

La primera categoría retrospectiva, la voluntad de poder, revelaba cómo esta esencia «transcendental» de la diferencia ha jugado en beneficio del conocimiento, de la explicación, del dominio de los entes, en una palabra: en provecho del hombre; cómo un interés distinto para una superación distinta estaban en obra detrás de la «ciencia del ser», o ciencia de la diferencia metafísica, a saber: el interés por la autosuperación del hombre; cómo, por consiguiente, la diferencia pudo fracasar, desde la torna socrática a simple reduplicación, afectando al hombre; y cómo este olvido de la diferencia fenomenológica culmina en la reduplicación tecnológica de la «voluntad de voluntad».

La categoría de transición que corresponderá al *eon* y a la voluntad de poder deberá permitir mostrar los múltiples modos en que a cada cambio de la historia de la metafísica, la diferencia articula la transcendencia, se articula *en* transcendencia; ella deberá permitir mostrar una estrategia, hoy en obra, por la cual la ley de la superación «humanista» se ve desnaturalizada por la de una superación «económica»: esta vez, paso más allá del campo metafísico en su conjunto, contravención a su reglamento interno, transgresión fuera de su dominio de competencia. Bajo la hipótesis de la clausura, la «diferencia ontológica» deviene el título general para las oposiciones, todas heredadas de Parménides, entre lo Uno y lo Múltiple, el Ser y los entes, el ser y el pensamiento. Como estas oposiciones son otras tantas figuras de la transcendencia, una fenomenología radical de la simple venida a la presencia debería dar licencia a la diferencia ontológica. Al juego entre el ser y el ente, ella sustituirá el de entre el mundo y la cosa.

He aquí el texto clave sobre esta licencia de la diferencia ontológica (la categoría de acontecimiento aquí citada será examinada más lejos): «A partir del acontecimiento de apropiación será necesario ahorrar al pensamiento la diferencia ontológica. A partir del acontecimiento de apropiación esta relación se mostrará en adelante como la relación entre el mundo y la cosa, relación que podría aún ser concebida, en cierto modo, como la relación entre el ser y el ente; pero entonces, su caracte-

[1] SZ 38 / ET 56.

[2] GA *24* 23.

rística propia se perdería[1]». Para aprehender el conjunto de los cambios que tenemos la costumbre de atribuir al siglo XX, sería necesario aprehender una transmutación radical: la de la diferencia entre el ser y el ente, en diferencia entre el mundo y la cosa. Si ella es radical, esta transmutación nos meterá en estado, no solamente de desplegar los cambios metafísicos, sino sobre todo de liberarnos de su empresa.

¿Qué hay de innovador en hablar del «mundo» en relación con la «cosa»? ¿Qué quieren decir estas palabras si los tratados seculares sobre el *on* y la *ousia*, *ens* y *esse*, el ente y el ser, nos han hecho «perder» la característica propia del mundo y de la cosa? ¿«Qué ocurre con la cosa en cuanto cosa para que su ser nunca haya podido aparecer[2]»? Cuestión temible, tanto en lo que afirma como en lo que niega como en lo que pregunta: ella afirma la antigua *on he on*, ente en tanto que ente, pero sustituyéndole el giro «cosa en cuanto cosa»; niega que la esencia de esta haya *podido* aparecer; y pregunta cuál debe ser la cosa *para que* su esencia haya debido quedar velada desde que Aristóteles se preguntaba sobre el ente en cuanto ente. He aquí a donde conduce este triple cuestionamiento: «Si dejamos a la cosa ser en su concentración de cosa, a partir del mundo y su concentración de mundo, entonces pensamos la cosa en tanto que cosa[3]». Giro un tanto complicado para expresar una situacion que lo es menos: la cuestión de la presencia ha sido destacada originalmente como cuestión de una diferencia; pronto esta diferencia giró en transcendencia (*on* y *ousia*) y en reduplicación (*on hê on*); para despedir estas dos representaciones de la diferencia conviene pensar la presencia originariamente como «venida» o «concentración». Hay que atender a que bajo la categoría «el mundo y la cosa», el *en cuanto* ha transmutado. Todo

[1] SD 40 sig. / Q IV 70. Los traductores vierten «erlassen» incorrectamente por «confiar». *Erlassen* puede, en rigor, significar «declarar» (*ein Erlass* = un edicto) pero aquí el verbo significa: no imponer, dispensar, exceptuar, hacerse perdonar, ahorrar, pues.

[2] VA 169 / EC 202. Para la comprensión de esta primera categoría de transición me baso principalmente en el ensayo «La cosa». Se hallará ahí un análisis más detallado, siempre desde el doble punto de vista del «primer comienzo» y del «otro comienzo», en W. Marx (*Heidegger und die Tradition*, op. cit. p. 187-202). Para un acercamiento a partir de la palabra que «llama a la cosa y al mundo», véase US 22-32 / AP 24-36.

[3] VA 179 / EC 216.

el esfuerzo de Heidegger consiste en comprender esa relación, o esta «concentración», de tal modo que aquélla no pueda ya ser «banalizada[1]», ni por el «dogma» de la transcendencia, ni por el de la reduplicación. Hay, pues, ante todo, el deseo de una mirada libre de todo vaho dogmático que le haga decir: la cosa es aprehendida en lo que ella es si la pensamos como reuniendo (*dingen*) el mundo, y el mundo es aprehendido en lo que es si lo pensamos como reuniendo (*welten*) la cosa. Pero hay sobre todo un deseo de liberarse de antropocentrismos. El concepto de mundo puesto aquí en obra abole toda estructura de autosuperación. El concepto no tiene ya nada que ver con «ser-en-el-mundo», como «constitución necesaria y *a priori* del ser-ahí[2]». Ente antitranscendental en ese sentido, juega sin que intervenga una referencia al hombre. El antihumanismo de la fenomenología radical no es, pues, más que el aspecto más sorprendente de la negación de todo «*transcendens* por excelencia», y esta negación resulta de una atención simple a «la cosa» en tanto que ella emerge, viene a la presencia conjuntamente con el «mundo» que ella instituye. «Mundo» ya no designa aquí la «mundaneidad», un existencial, puesto que ya no es descubierto como «co-originario» consigo y con el prójimo[3]. La relación de sí con el mundo es de algún modo invertida: el mundo ya no es visto como el elemento estructurante del ser ahí, sino que el hombre —«los mortales»— es uno de los elementos constitutivos de la «cuaternidad» o del *juego autónomo del mundo*. ¿Cómo pensar este juego, la autoestructuración del mundo, si no se trata ya de la transcendencia del *kosmos* en relación con los *onta*, del *mundus* en relación con las *res*, o incluso del «mundo» en relación con el *Dasein*?

El mundo sigue siendo pensado como juego *a priori* de estructuras y en este sentido como individuación de las cosas. La esencia de una cosa es reunir, retener las «regiones» del mundo. «Cada cosa retiene la cuaternidad en una reunión, que tiene su duración, donde la simplicidad del mundo permanece y se demora[4]». Al desplegarse, el mundo —«*das Welten*»— se individualiza como despliegue de la cosa, «*das Dingen*». Pero,

[1] «*Trivialisiert*», cf. el primer paragrafo de ET (SZ 2 / SZ 17).

[2] SZ 53 / ET 75.

[3] SZ 64 y 146 / ET 87 y 182.

[4] «*Jedes Ding verwelt das Geviert in ein je Weiliges von Einfalt der Welt*» (VA 179 / EC 215).

por una parte, el mundo no es concebido espacialmente como englobando la cosa, precediéndola a la manera de un exceso (como una galaxia precede a una estrella excediéndola y fijándola así en su lugar). El esquema de pensamiento es más temporal que espacial: el doble despliegue del mundo y de la cosa es una entrada en la permanencia, un retardarse, *Verweilen*[1]. En la cosa el mundo está ahí por un tiempo. Por otra parte, la autoestructuración del mundo no precede a la cosa como horizonte de transcendencia. ¿Cómo podría transcenderse una cosa? Centrar el trabajo fenomenológico sobre «la cosa» más que sobre el hombre, significa renunciar a toda concepción del mundo como horizonte, concepción que permanecía aún operativa tácitamente cuando, a propósito de la obra de arte, Heidegger decía que el mundo tenía «más ser», *seiender*, que los entes[2]. A medida que Heidegger reformula su concepción de mundo —primero «el mundo y el ser-ahí», después «el mundo y la tierra», y por fin «el mundo y la cosa»— es el horizonte de transcendencia lo que se borra. A este horizonte le sustituyen las «órdenes» económicas[3].

Por ahí vemos, para retomar las tres observaciones de partida, cómo el paso del «ser-ahí» a «la cosa» tiene lugar aquí desde el paso más allá de la clausura, cómo es, en verdad, él mismo un paso económico, afirmando y suprimiendo, transmutando, pues, el antiguo *on he on*. De la diferencia entre «el ente para el cual el ser está siempre en causa» y «el ser mismo» (diferencia «transcendental» en el sentido de *Ser y tiempo*), sólo la identidad de estructura está preservada: identidad de estructura entre el *Dasein* y el mundo, antes del paso de la clausura y entre las modalidades de la cosa y las «dimensiones» del mundo tras ese paso. Por el concepto económico de orden —«la constelación del ser se dirige a nosotros[4]»— vemos además por qué la esencia fenomenológica de la diferencia ontológica no ha *podido* jamás aparecer, en cuanto que el «ser» ha seguido funcionando, abierta o tácitamente, como principio de transcendencia: principio de explicación causal, principio de perfeccionamiento moral, principio, al final, de archi-teleocracia epocal. En el momento de la transición entre la economía tecnológica —último efec-

[1] VA 172 / EC 207.

[2] Hw 33 / Chm 34.

[3] «Weisungen» (VA 184 / EC 222).

[4] TK 46 / Q IV 154.

to, como *Ser y tiempo*, de la metafísica— y la economía de la «cuaternidad», la *res*, cuando «su esencia no ha podido aparecer aún» previamente[1], *deviene* la cosa; el mundo «bruscamente (*jäh*) juega el juego del mundo[2]»; y «los seres vivos razonables deben todavía *devenir* mortales[3]». Las «órdenes», en efecto, no son nada más que figuras del cerco económico que resulta de «la manera en que todo se hace presente[4]». Cuando se le pregunta a Heidegger que dé cuenta de la «orden» a la que obedece su pensamiento, debe contentarse con mostrarlo «ligado al destino esencial del ser», *ligado por* «la torna (*Kehre*), dibujándose por adelantado en el destino del ser, del olvido del ser[5]». Finalmente, vemos qué exigencia emanando de las cosas, ha podido ser descuidada para que su esencia haya permanecido velada: «la cosa» debe ser tal que, para verla, en primer lugar hay que *dejarla*. Ahora bien, tal dejar ser, como actitud propiamente fenomenológica, está diametralmente opuesto a la búsqueda de una ciencia, de un fundamento, de una transcendencia. El *a priori* práctico que aparece así (y del que tendremos más adelante que examinar su naturaleza) sustituye a la relación de transcendencia: el «animal racional» busca transcender lo dado; pero los «mortales» aprehendidos en la economía de la «cauternidad» lo dejan ser.

La diferencia ontológica, es decir, la incidencia recapituladora de esta primera categoría de transición, está constituida por una superación, un «paso adelante» del ente, del presente o de la cosa. En cambio, la diferencia entre mundo y cosa, es decir, la incidencia anticipadora de esta categoría, se constituye por un «paso atrás[6]». «Superar la metafísica» sería renunciar a la superación que ha hecho la metafísica; transgredir el recinto cerrado con la tecnología, sería destituir la transcendencia y dejarse determinar (*be-dingen*) por las cosas y su venida a la presencia. Con la sustitución por la incidencia anticipadora de la incidencia reca-

[1] VA 169 / EC 202.

[2] VA 180 / EC 217.

[3] VA 177 / EC 213.

[4] VA 164 / EC 195.

[5] VA 183 sig. / EC 220 sig. (cf. TK 40 / Q IV 146).

[6] VA 180 / EC 217. Según SD, este «paso atrás» no consiste solamente en un retroceder hacia el campo aletheologico en que aparece lo ente, sino que «hace libres» los fenómenos del mostrarse, «toma sus distancias por relación a lo que se apresta a sobrevenir» (SD 32/ Q IV 59).

pituladora de esta categoría, ciertos factores económicos —y ante todo los principios epocales hacia los cuales el animal racional transciende el mundo— caerían en el olvido; otros, como las antiguas pruebas de un ser supremo, en la indiferencia; y otros aún en la imposibilidad pura. De entre estas últimas figurarían seguramente la colisión entre *principium y princeps*, entre un orden epocal de presencia y el poder centralizado. Por esta misma sustitución, «cosas» nuevas emergerían del olvido, de la indiferencia y de la imposibilidad. La doble incidencia de la primera categoría de transición permite, pues, pensar las cosas, no ya según sus esencias inalterables, sino según su novedad posible. La identidad de las «dimensiones» de la cuaternidad del mundo y la diferencia en lo que habrá que denominar sus «aclaramientos» económicos, hacen que pueda haber lo nuevo en la historia.

Esta sustitución de la diferencia ontológica por la diferencia entre mundo y cosa no pretende evidentemente «rechazar el mundo viejo y decrépito, el mundo cristiano, metafísico, burgués[1]»; la sustitución opera más bien en el ámbito del *a priori*: «El *a priori* es el título de la esencia de la cosa. Según sea aprehendida la "coseidad" de la cosa y, de una manera general, según sea comprendido el ser del ente, de la misma manera está también interpretado el *a priori* y su aprioridad[2]». Para pensar la multiplicidad, la filosofía «estabiliza» superando la *res, ens,* el objeto, hacia la realidad, la entidad, la objetividad y denominando lo así alcanzado «el ser del ente[3]»; he aquí la diferencia metafísica. Cada una

[1] Pöggeler («*Sein als Ereignis*», op. cit. p. 599) denuncia a propósito de la interpretación de esta sustitución, según la cual «no sería el ser, fijo y vaciado, el tema central de Heidegger, sino el "mundo": Heidegger rechazaría el mundo viejo y decrepito, el mundo cristiano, metafísico, burgués y esperaría el mundo por venir, intacto y nuevo». En otro lado dice justamente Pöggeler que «el mundo es asunto propio hacia el cual se libera el pensamiento de Heidegger» (*Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1963, p. 247).

[2] FD 130 / QCh 176.

[3] Cf. por ejemplo VA 176 / EC 211; FD 165-168 / QCh 219 — 223. He aquí una lista impresionante de las versiones de la diferencia metafísica, según Heidegger, de acuerdo con la reconstrucción de Gethmann, *Verstehen und Auslegung*, op. cit. p. 42: «realidad de lo real» (Hw 136 / Chm 125); «subjetividad del sujeto» (Hw 122 / Chm 113); «la absoluteidad de lo absoluto» (ibid.); «verdad de lo verdadero» (Hw 172 / Chm 155); «historicidad de lo histórico» (Hw 141 / Chm 129); «efectividad de lo efectivo» (Hw 186/ Chm 167); «mundaneidad del mundo» (Hw 187 / Chm 167);

de esas formas de superación responde a una modalidad histórica de la presencia, si bien una nueva diferencia aparece cada vez: la que hay entre realidad, entidad, objetividad, etc., por una parte, y la presencia entendida como «venida», como emergencia, por la otra ; he aquí la diferencia fenomenológica. Esta última juega como lo corrosivo que desencaja los encajes por los cuales el ser es concebido como superando y englobando los entes, tal como un transcendente que supera y engloba lo transcendido. «Arrancar» la diferencia fenomenológica a las superficies económicas de la historia, he aquí el método que permite elevar «la cuestión del ser» *por la vía* de la deconstrucción — por luxación («desplazamiento de dos superficies articulares que han perdido sus relaciones naturales», como escribe un diccionario). Aparece entonces que la diferencia metafísica camufla «la cosa», no la guarda debidamente, y que en esa diferencia «el mundo» se retrae tal como viene a la presencia en la cosa. Para pensar la presencia misma conviene partir de esta relación entre mundo y cosa, relación que dice justamente la *emergencia en cuanto tal.*

Puesta así —es decir, si el «mundo y cosa» es esta categoría que dice explícitamente el origen originario como emergencia—, la cuestión de la presencia ya no se aborda sesgadamente. Por recapitulación, debemos decir que «la determinación tradicional de la "coseidad" de la cosa, es decir, del ser de lo ente[1]» disimula las cosas con consideraciones respecto de su naturaleza o de su esencia, en lugar de revelarla; que la diferencia metafísica no permite pensar la «coseidad de la cosa» como no permite pensar el ser de lo ente[2]; que las construcciones de la transcendencia «saltan por encima de las cosas que nos rodean y por encima de la interpretación de su "coseidad"[3]»; en fin, que la deconstrucción de la era

«coseidad de la cosa» (FD 8 / QCh 23); «objetividad del objeto» (SvG 46 / PR 81); «sustancialidad de la sustancia» (Wm 291/ Q II 95); «egoidad del ego» (SvG 1323 / PR 176); «aparecer de lo aparente» (Hw 144 / Chm 132). En todos esos casos se trata de la diferencia entre el modo de presencia (*etance — Seiendheit*) y lo ente (*das Seiende*).

[1] FD 137 / QCh 184 (cf. FD 92/ QCh 128).

[2] «Si las cosas se hubieran mostrado de entrada *como* cosas en su "coseidad", la "coseidad" de las cosas habría devenido manifiesta. Es ella la que habría reivindicado el pensamiento. Pero, en verdad, la cosa como cosa permanece apartada, nula, y en ese sentido anihilada» (VA 169 / EC 201) Notaremos que aquí, como en FD, Heidegger habla de *Dingheit* como equivalente no ya de *Seiendheit*, sino de *Sein*.

[3] FD 100 / CCh 139.

ontoteológica limita la incidencia de la categoría de diferencia ontológica a esta era. Pero, para que sea categoría de transición, hay que enriquecer el título recapitulador con un título anticipador, y eso será la diferencia que aparece cuando se interroga sobre el *oriri* en tanto que tal, la diferencia entre el mundo y la cosa. Entonces debemos decir de la era de la clausura, la tecnología, que su «constelación del ser, en tanto que puesta fuera de custodia de la cosa, es el rechazo del mundo[1]».

§ 35. «*Hay*» / *El favor*

Bajo la hipótesis de la clausura metafísica, la «puesta fuera de custodia de la cosa» y el «rechazo del mundo» han tenido su tiempo, la era de la diferencia comprendida como transcendencia. Pe otra parte, nos acordamos de que la segunda categoría prospectiva, *physis*, indicaba la imposibilidad de una manifestación total de la presencia, sin ocultación, sin una cierta puesta fuera de custodia y un cierto rechazo. La *physis* dice una doble ausencia, en el corazón y en la periferia de todo orden de presencia: ausencia periférica, óntica, de los entes excluidos por la *epoché*; y en el centro, ausencia ontológica que hace de la presencia un movimiento, un acontecimiento, *phyein* u *oriri*.

La cuestión ahora es: ¿indica la categoría correspondiente de transición una supresión posible, pensable, de la ocultación, del olvido, de todo movimiento de retracción propio de la *physis*? La ausencia periférica, óntica, de los entes en los modos categoriales anticipadores, la examinaremos más adelante a propósito del *legein* y del «claro». Aquí, importa saber si con la transgresión fuera del «ser» articulado en diferencia ontológica —diferencia metafísica y fenomenológica— el sellamiento también ha acabado de actuar. ¿Qué quiere decir justamente que «la puesta fuera de custodia de la cosa» y «el rechazo del mundo» tocan, con el cambio post-tecnológico, a su fin? El razonamiento siguiente parece en efecto inevitable: el ser como *physis* se retiene, se reserva (*epechein*) en las figuras destinales de la diferencia ontológica, esas figuras destinales siendo acusadas por la categoría recapituladora

[1] TK 46 / Q IV 154.

es gibt, «hay[1]»; ahora bien, con la transgresión de la clausura metafísica, «el ser, que tiene que ver con el destino, no es ya asunto propio del pensamiento[2]». ¿Eliminaría el título anticipador correspondiente a la *physis* el trazo más originario de ésta, a saber, que presencia y ausencia se conjugan en un sólo *kategorein?* ¿Perdería con el título anticipador de esta categoría de transición, la experiencia presocrática esencialmente ambigua de la presencia, su carácter paradigmático? ¿Con la hipótesis de una despedida a la diferencia ontológica, la presencia no implicaría ninguna «puesta fuera de custodia», ni ningún «rechazo»? Igual que para Platón, la felicidad es la *posesión* del Bien subsistente, para Heidegger, «el pensamiento auténtico, suponiendo que un día la gracia le sea concedida a un humano[3]», ¿consistiría en la *posesión* plena de la presencia? ¿En la saturación en que se agotan el deseo y la ausencia?

Este modo de considerar la cuestión puede valerse de la categoría retrospectiva correspondiente a la *physis*: desde el momento en que la venida a la presencia, el origen originario, ha quedado al margen de los entes desvelados, el nihilismo atraviesa toda el área ontoteológica. El nihilismo es que la presencia «no vale nada» para el hombre.

Pero la clausura de esta área una vez franqueada y la diferencia ontológica transmutada en diferencia entre mundo y cosa, «el olvido cambia de dirección, la guarda del ser adviene y el mundo adviene[4]». El ser, preservado bajo el título de «el mundo» es arrancado al nihilismo, no parece haber caído ya más en el olvido. Es una buena razón, diríamos, de dar a esta segunda categoría de transición el título anticipador de «favor» *Gunst*[5]. Así comprendemos que Heidegger hable del «favor, *punto aún acordado*», de que «el mundo advenga como mundo y que la cosa advenga como cosa[6]». El «favor» es el de los dos rostros de la tecnología que

[1] Véase sobre todo SD 41-43 / Q IV 71-74. El carácter deconstructor propio del «dar» —deconstructor de las tres cuestiones tradicionales de la *metaphysica specialis*— aparece por ejemplo en Fw 7 / Q III 15.

[2] SD 44 / Q IV 74.

[3] GA 55 372.

[4] TK 42 / Q IV 149.

[5] Este término aparece probablemente por primera vez en el epílogo a «¿Qué es metafísica?» (Wm 106 / Q I 82).

[6] TK 42 / Q IV 149 (subrayado mío).

mira hacia el porvenir. Veamos en primer lugar cómo se oponen aquí estas dos direcciones de mirada.

La categoría «hay» —la incidencia de la tecnología sobre las épocas pasadas— funciona como la palanca fenomenológica para deconstruir estas épocas. En este sentido, «hay», *es gibt*, es una expresión que habla del destino: las épocas «se dan». Ello quiere decir: concuerdan con nosotros en una constelación cada vez finita de la presencia. Decir «*es gibt Sein*», hay ser, y «*es gibt Zeit*», hay tiempo[1], es —y no siempre se ha prestado suficiente atención— hablar de la era de la diferencia ontológica. Fuera del trazado de la clausura, ya no podemos decir «*es gibt*», como no podemos hablar de ser y de tiempo. «¿Entonces la tarea del pensamiento no tendría por título "Claro y Presencia" en lugar de *Ser y Tiempo*?[2]».

Proponer la cuestión de la presencia «sin relación con una fundación del ser a partir del ente[3]», viene a destituir el «hay» (*il y a*) francés y el *es gibt* alemán puesto que uno y otro implican «la relación con el hombre[4]». El «favor», como incidencia categorial anticipadora, es un rasgo que no es «humanista» de ningún modo; que ya no es destinal; que no habla de ninguna transcendencia ni de ninguna figura de la diferencia ontológica; que es irreducible a la problemática epocal del ser y del tiempo. La «*Gunst*» traduce la *philia* de Heráclito, ella misma un predicado de la *physis*[5].

El favor se dice sobrevenir con este cambio en que la preservación (*Wahrheit* en el sentido de *Wahrnis*, «puesta en guardia») de la presencia sustituye al olvido de esta[6]. Pero tampoco habría que decir que con la salida fuera de la era de la diferencia ontológica y del «destino del ser»,

[1] SD 18 y 43 / Q IV 39 y 73.

[2] SD 80 / Q IV 139. Es verdad que este texto prosigue: «Pero de dónde y cómo hay claro? ¿Qué es lo que habla en este "hay"?». Pero no es más que una prueba del doble lenguaje que hay que sostener sobre el límite de la clausura. En el momento de la transición hay que afirmar y «la licencia tomada del ser y del tiempo», y el «hay» por el cual «éstos permanecen de un cierto modo, como el favor del acontecimiento de apropiación» (SD 58 / Q IV 93).

[3] SD 2 / Q IV 13.

[4] SD 42 y 43 / Q IV 72 y 73.

[5] GA 55 127 — 139.

[6] TK 42 / Q IV 149.

todo rechazo, todo velamiento sería extirpado. La salida no conduce hacia la plena posesión, lo propio y la propiedad. No es así como habrá que comprender el *Ereignis*, acontecimiento de apropiación. Nos recordamos que la *physis* era la categoría más explícitamente temporal. Es esta temporalidad de la categoría de transición correspondiente la que reintroduce «el rechazo y la retención» en el favor, si bien la retención no sea ya un *epechein*, ni el rechazo el del mundo. La palabra *Gunst*, favor, deriva de un verbo (en alemán moderno, *gönnen*) que al igual que *geben*, dar, significa «acordar, otorgar». La ruptura entre el dar destinal («hay», *es gibt*) y el dar acontecimental («favor», *Gunst*), entre la venida a la presencia en el seno de la clausura, y la venida a la presencia fuera de la clausura, opera por las modalidades respectivas del tiempo: «Hasta en el acontecimiento de apropiación, puede ser cuestión de rechazo y de retención, en la medida en que estos conciernen a la manera en que hay tiempo[1]». La temporalidad de los campos históricos en que se ha articulado la diferencia ontológica, es *epocal*; esta palabra, lo sabemos, dice precisamente la escansión por cambios sucesivos del ser, así como «el rechazo y la retención» del «ser mismo». La temporalidad anticipada ya no es epocal. Es una temporalidad finita que no es ya pensada en relación con cualquier transcendencia. Ella «es pensada no ya a partir de la relación con la infinitud, sino como finitud en sí misma: finitud, fin, límite, lo propio», este último término entendido como *lugar propio*, establecido por análisis topológico, *Erörterung* («situación[2]»).

La problemática de la transición deberá perseguirse en dos direcciones: la del mostrar-ocultar, que está en obra en lo que ha aparecido bajo los títulos anticipadores de «mundo» y de «favor», y la de la modalidad de *finitud* que, bajo los mismo títulos, toma el relevo de las «épocas». El mostrar-ocultar y la finitud anticipadas indicarán cómo tras «el otro comienzo» deberemos seguir con un discurso *económico* sobre la presencia. Al mostrar-ocultar y a la finitud se dirigen las dos categorías que siguen.

[1] SD 58 / Q IV 93.

[2] *Ibid.* También cuando Heidegger añade que «el nuevo concepto de finitud» se debe comprender «a partir del concepto de propiedad», *ibid*, esta observación sólo tiene como objetivo la topología.

§ 36. *El desvelamiento / El acontecimiento*

La categoría prospectiva de *aletheia* designaba un juego del mostrar-ocultar cuyas variaciones constituyen las épocas. A cada cambio, lo que está oculto o velado y lo que se muestra o está desvelado queda articulado de distinto modo, si bien una crisis en la historia aparece como una redistribución de sombra y de luz, como un volver a trazar el «claro» en el seno del cual la vida y el pensamiento son posibles por un tiempo. La categoría retrospectiva correspondiente, la justicia, «humanizaba» el rasgo de la presencia acusado así desde los griegos. Las nociones de *omoiosis, de adaequatio,* de «justicia», comportaban la operación de exclusión del *léthein*, del velamiento, y aislaban el desvelamiento en un comportamiento humano: asimilación con el Bien, aserción y, finalmente, justicia que se le hace al caos.

Bajo la incidencia anticipadora de la categoría de transición, que corresponde a la *alétheia* y a la justicia, el mostrar-ocultar no será ni epocal ni humanista[1]. ¿Cuál es efectivamente el «favor» que se anuncia en el peligro de la transición y gracias al cual el «mundo» puede aparecer como juego autoestructurante, como cuaternidad? «En la esencia del peligro se despliega y habita un favor, a saber, el favor que es el giro del olvido del ser hacia la preservación del ser [...] La preservación del ser la hemos pensado en el cumplimiento del mundo como juego de espejos, que es la cuaternidad del cielo y de la tierra, de los mortales y de los divinos. Cuando gira el olvido, cuando sobreviene el mundo como preservación de la esencia del ser, entonces se cumple propiamente (*ereignet*) el estallido fulminante del mundo[2]». Y para marcar bien el límite a partir del cual el *Ereignis*, el acontecimiento de apropiación, comienza a actuar, Heidegger añade: «El estallido fulminante consiste en que se

[1] TK 44 / Q IV 151. Cf. todavía los textos de MHG 73 citados más arriba (p. 296, n. 237 y p. 303, n. 250).

[2] La transición en cuestión quebrará el encadenamiento conceptual por el cual la *aletheia* como «verdad» estaría ligada a un comportamiento humano y este —en razón de la errancia, *irre*, epocal— necesariamente expuesto al error. Siempre en nombre de un comportamiento idealmente «verdadero» es como W. Marx y otros se inquietan por una frase como: «Quien piensa en grande cometerá grandes errores» (EdD 17 / Q III 31).

cumpla propiamente la constelación del giro en la esencia del ser mismo, y esto en la época del emplazamiento (*des Gestells*)[1]».

Lo que aquí es denominado «acontecimiento» es *esbozado* por el giro de los tiempos fuera del emplazamiento tecnológico. El emplazamiento es «la aparición anticipada del acontecimiento de apropiación», o del acontecimiento de pura entrada en relación; «entre las figuras epocales del ser y la metamorfosis del ser en el acontecimiento de apropiación, se sostiene el emplazamiento[2]». La descripción más pertinente que el fenomenólogo de los cambios pueda dar a este giro es que ha «entrado en la estancia del acontecimiento de apropiación[3]». Debemos comprender este acontecimiento de apropiación como iniciado, abordado por el giro fuera de la tecnología[4]. Ahora bien, el acontecimiento de apropiación así iniciado es simultáneamente un acontecimiento de expropiación. Por ahí se clarifica algo el problema del «rechazo» o de la «retención» en el juego de autoestructuración que designan las categorías de mundo y de favor. La expropiación, *Enteignis*, dice ahora la modalidad de esta retención, el ocultar en el mostrar, el rechazo en el favor. Veremos que en Heidegger no se trata para nada de volver pura y simplemente —como en los románticos alemanes— a la experiencia griega pre-clásica. El juego de apropiación y de expropiación dice algo que la *alétheia* no puede decir. «El acontecimiento de apropiación es en sí mismo un acontecimiento de expropiación; este último término retoma de modo acontecimental la *lethe* griega primitiva en el sentido del velamiento[5]».

La incidencia anticipadora de esta categoría de transición, el juego de apropiación y de expropiación, indica una «motilidad». Ésta se opone al «destino del ser» como la incidencia anticipadora a la incidencia reproductora: «Que el acontecimiento de apropiación sea sin destino no sig-

[1] TK 42 / Q IV 149. Para el sentido múltiple de la palabra *Ereignis* en Heidegger, cf. Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, *op. cit.* p. 41.

[2] SD 35 y 56 / Q IV 63 y 91.

[3] «*Einkehr in den Aufenthalt im Ereignis*» (SD 57 / Q IV 92).

[4] En los cursos sobre Nietzsche, dados durante la guerra, el acontecimiento de apropiación parece jugar retrospectivamente como lo que ha escandido la historia de la metafísica en épocas, cf. el texto citado más adelante, p. 363, en exergo. Este enlace con el desvelamiento epocal se deshace a continuación.

[5] SD 44 / Q IV 75.

nifica que le falte toda motilidad[1]». Hemos visto a propósito de Anaximandro que la comprensión griega primitiva de *alétheia* indicaba un movimiento de llegada de los entes a la presencia, de retardo y de retracción. Ya no es así como debe ser pensado aquí el mostrar-ocultar. Heidegger indica dos vías hacia la comprensión de la «expropiación»: el acontecimiento sustituye al desvelamiento destinal de tal modo que, por un lado, «no puede ser fijado ni como ser ni como tiempo; es, por decirlo así, un *neutrale tantum*, el neutro "y" en el título "Tiempo y Ser"[2]»; y, por otro lado, la motilidad de apropiación y de expropiación debe ser pensada a partir de la cuaternidad. Entre tanto, no hay que esperar a una respuesta satisfactoria a estas dos investigaciones: el seminario que trata esta «motilidad» acaba con la cuestión de «la expropiación que pertenece esencialmente al acontecimiento de apropiación. Ella encierra en sí la cuestión: ¿expropiación hacia dónde? La dirección y el sentido de esta cuestión ya no fueron discutidas[3]». El acontecimiento de apropiación-expropiación es lo que la filosofía nunca tuvo en cuenta, a saber, la simple puesta en relación, como singular y precario.

Podemos intentar, no obstante, tres aproximaciones: 1. Si es pensado a partir del neutro «y» así como de la «cuaternidad», la retirada o el velamiento, que con el título de expropiación es operante en el acontecimiento de apropiación, no es asunto ni del hombre ni de los entes epocalmente presentes o ausentes.. La incidencia categorial del «desvelamiento» significaba una llegada y un retroceso de entes en el ámbito en que el hombre les es co-presente. Pero, ni el «y» ni la «cuaternidad» hacen referencia a los entes o al hombre. El concepto de acontecimiento (si al menos podemos denominarlo un concepto) es en un sentido el más vacío de contenido que podamos concebir. En efecto: 2. Pensar el ser y el tiempo «es pensar el pensamiento más difícil de la filosofía, a saber, el ser *en tanto que* tiempo[4]». El juego de apropiación y de expropiación parece dirigirse a este «en tanto que» anterior a —y sin relación con— el ser y el tiempo. En este pensamiento, el más difícil de la filosofía —puesto que significa el adiós a la filosofía— el ser

[1] *Ibid.*

[2] SD 46 / Q IV 79.

[3] SD 46 / Q IV 77.

[4] N I 28 / N i 26 (subrayado mío)

«desaparece[1]». También este «en tanto que», porque siempre finito y siempre otro, estaría atravesado por una motilidad propia; sería el lugar de la motilidad que oculta y muestra. Podemos ver en esas alusiones solamente un modo de decir que las constelaciones móviles de la presencia siguen jugando, más allá de la clausura metafísica, pero (como indica la categoría de transición a continuación), no ya de un modo «epocal». 3. El uso del título «cuaternidad» no significa, a fin de cuentas, nada distinto de las constelaciones, no ya de entes, ni siquiera de presencia y de ausencia, sino en la *incesante novedad* en que la «tierra y el cielo, los divinos y mortales» determinan «la cosa», cada cosa.

Esta novedad parece estar pensada como de tal radicalidad que podemos preguntarnos si es aún posible hablar de géneros y de especies respecto de las cosas. El movimiento de expropiación «acusaría» de este modo la finitud extrema; sería el esfuerzo extremo por pensar la cosa singular en su singularidad — lo que es, como sabemos, el muro infranqueable de todo pensamiento metafísico. Mientras que la incidencia recapituladora de esta tercera categoría, el «desvelamiento», indica las distribuciones generales de la presencia dotadas de una cierta duración, su incidencia anticipadora, el «acontecimiento», indicaría la dispersión de lo general, la fragmentación de toda temporalidad distinta que la venida a la presencia de cada cosa, una multiplicación imposible de transcender, pensable solamente en su movimiento de «donación» o de claro.

§ *37. La época / el claro*

Recordaremos que el *legein* fue la segunda categoría directriz de entre las categorías prospectivas, y el «eterno retorno», la segunda de entre las categorías retrospectivas. Una y otra decían la autoestructuración, la

[1] SD 46 / Q IV 78 (cf. VA 71 / EC 80). La nota del traductor a este último texto por una serie de aposiciones («aceptar [...] salvar la metafísica en su ser, volver al lugar donde tiene su origen», acaba por borrar el trazado («*de línea*») de la clausura tal como está esbozado en el ensayo «Contribution à la question de l'être», cuando esa misma nota se supone que clarifica el término «*verwinden*», superar. En ningún caso podemos traducir «*Verwindung*» por «aceptación» (EC 81), cf. *supra*, p. 112, n. 2.

Selbstauslegung, de un campo de presencia; ellas decían cómo la presencia «se interpreta ella misma», se explicita, se despliega ella misma. Desde el punto de vista de la transición, hay que mantener que solamente en el interior del campo cerrado de la ontoteología la presencia se articula en «épocas». *Epechein*, nos acordamos también, significaba la retención de la presencia misma en el curso de las edades de la metafísica, «el olvido del ser». El peligro que va creciendo a medida que la metafísica cierra su cerco bajo la forma de la tecnología no es otro que este *epechein*. «El peligro es la época del ser[1]». Pero puesto que las categorías de «mundo» y de «cosa», así como las otras dos que dependen de ellas —el «favor» y el «acontecimiento»— tienen como tarea el destacar los rasgos de la presencia independientemente de su fundamento en los entes presentes, no podrá ya ser cuestión de *epoché* con la hipótesis de la clausura metafísica. Expresiones tales como «época en la que el ser como tal se oculta», «época de retracción[2]» tienen algo de pleonástico. A la época le sustituye la *Selbstlichtung*, el auto-aclaramiento[3].

Al decaer de las épocas, podríamos objetar: ¿no habrá resultado que las categorías de transición no anticipan para nada una donación total de la presencia, su recepción sin sombra, su posesión sin expropiación? En efecto, no nos abren ningún acceso a una presencia plena. El mundo, el favor, el acontecimiento, siguen atravesados «de rechazo y de retención». Ellos son *finitos*. Estos títulos indican la culminación extrema del concepto moderno de finitud. La segunda categoría directriz pone precisamente de relieve la modalidad de esta finitud. Para sostener juntos el decaer de las épocas y la imposibilidad de un desvelamiento sin velamiento, importará retener que, una vez que la clausura ha sido transgredida, la presencia no es «finita» de la misma manera que las épocas fueron «acabadas». Si el *legein* reúne el ser y lo ente de modo diverso según las épocas, entonces «época» quiere decir: irrupción de una constelación nueva de la diferencia ontológica en el conjunto de los entes, pero de tal modo que el *eon* mismo no aparece. Pensar el *eon* —no en su constelación griega sino post-tecnológica, no como *eon* pues— sería pensar un doble *legesthai*, doble como el rostro de Jano. Sería pensar dos

[1] TK 42 / Q IV 148.

[2] SvG 97 y 99 / PR 136 y 139.

[3] Her 189.

«lugares» de reunión separados por la clausura. Por otra parte, mirando hacia atrás, veríamos las épocas de la filosofía propagarse hasta el «lugar en que la totalidad de su historia se *reúne* en la posibilidad más extrema[1]». Ese primer lugar, la fina punta de la historia de la metafísica, es la tecnología. Por otra parte, «*un día*, el pensamiento debería no retroceder ante la cuestión: ¿el claro, la libre apertura, no será el lugar en el que el espacio puro y el tiempo extático así como todo lo que en ellos se presenta y se ausenta se *reúne* y se alberga[2]?».

Este segundo lugar, la fina punta de los viejos problemas del tiempo y del espacio, así como de los entes que se presentan en ellos, es aquello hacia lo cual intentamos transgredir el límite de la tecnología.

En la reunión, en el primer sentido, en la tecnología, la filosofía «toma fin». Se sigue que la reunión, en el segundo sentido, denominada «claro» (*Lichtung* en sentido activo) en este texto opera más allá del trazado que cerca lo que denominamos filosofía: «Del claro, la filosofía no sabe nada[3]».

El claro permanece emparentado con la *epoché* —de la que toma el relevo— por el hecho que en ella también la presencia se desvela súbitamente, como por bruscos claros. La metáfora del claro debe así evocar no tanto un espacio de luz —sea éste concebido como *lumen naturale*[4] o como «escena de teatro, con el telón constantemente levantado[5]»— como una fulguración; no tanto un campo abierto sino la apertura de un campo; no la claridad sino (para seguir con la metáfora silvestre) el corte mismo en el claro del bosque... Acontecimiento de instauración pero no dispositivo instaurado. Acontecimiento de *salida* del velamiento (*herausstehen*) pero no lo contrario del velamiento. Al acontecimiento del claro, comprendido de este modo, junta explícitamente el proceso de ausentarse con el proceso de presentarse. Junta también la ausencia óntica, periférica, de ciertos entes con la presencia de lo entes dados por el claro. Este título anticipador dice simultáneamente el «golpe» (*kerauno*s) que reúne los entes presentes y el golpe de exclusión de los que per-

[1] SD 63 / Q IV 114 (subrayado mío).

[2] SD 72 / Q IV 128 (subrayado mío).

[3] SD 73 / Q IV 129.

[4] SD 73 / Q IV 129 (cf. SZ 133 / ET 166).

[5] HW 42 / Chm 42.

manecen ausentes[1]. Pero a diferencia de la *epoché*, el concepto de claro acusa explícitamente la ausencia en la presencia. En la venida al día, en la aurora, acoge no sólo la noche que «retiene» la claridad naciente, sino el día que se la arranca. El concepto de claro niega la negación epocal de la ausencia en la presencia. Pensar la presencia como acontecimiento de claro es pensarla en sí misma y de tal modo que la ausencia sea «retomada» en ella: la presencia literalmente imparte, da en reparto, su lugar a los entes presentes y su lugar a los entes ausentes.

La categoría prospectiva de *logos* funcionaba ya como asignación de un lugar o una localidad, como situación. El *logos* repartía el conjunto de entes epocalmente presentes y epocalmente ausentes; decía la venida de los entes a la presencia y acusaba pues, también él, el camino que conduce de la ausencia a la presencia. El *logos* podía funcionar como factor de diferenciación de los cambios en la historia destinal: era lo que permitía pensar el ser en cuanto tiempo destinal. Pero por esta misma razón, el *logos* no basta para pensar el fin de las «marcas del ser[2]», ni «la *posibilidad* del camino hacia la presencia[3]». Esta cuestión de la posibilidad de arrancar los entes a la ausencia apunta más allá de las épocas. Es el acontecimiento del claro lo que responde a esta cuestión. Bajo el nombre de «claro», la puesta en orden óntico y descriptible es explícitamente pensada como función de la puesta en presencia ontológica y transcendental. En cuanto a la categoría retrospectiva de eterno retorno, ésta no era apta para sugerir solamente semejante condición de posibilidad, dada la exclusividad de la referencia al hombre alrededor del cual la tecnología ordena todas las cosas como en un círculo de disponibilidad. La figura de este círculo hace impensable, no solamente el velamiento en general, sino el hecho de que entes puedan permanecer excluidos de un

[1] En este mismo fragmento de Hw, la exclusión o el velamiento, *Verbergung*, está opuesto a la *Lichtung* de dos modos que podríamos decir ontológico y óntico: como rechazo, *Versagen* y como disimulación, *Verstellen*. El «rechazo» indica el «ausentar» en el «presentar», y ello en el modo de la salida (*herausstehen*) a partir del velamiento como donación o «comienzo del claro» (Hw 42 / Chm 41). Es el movimiento sostenido, difícil de aprehender, por el cual el ente se muestra, sale de lo oculto. La «disimulación» designa simplemente el camuflaje de un ente por otros, su superposición.

[2] SD 44 / Q IV 74.

[3] SD 75 Q IV 132.

campo de presencia, ausentes. La pretensión a la presencia total avanza por los márgenes del eterno retorno y no por los del claro[1]. Si «claro» es la palabra por la cual Heidegger busca pensar la presencia independientemente de sus escansiones epocales, esta categoría pone justamente el acento sobre la ausencia en la presencia,sobre el movimiento de reflujo, sobre el tiempo, pues. «El tiempo [...] es el claro del ser mismo[2]».

La ironía es que una transgresión como ésta del régimen epocal en general, sea posible solamente por un giro epocal muy preciso, el «peligro» tecnológico: «La esencia del peligro encubre así la posibilidad de un giro en el cual gira el olvido de la esencia del ser y ello de tal manera que con *ese* giro, la verdad de la esencia del ser se establece propiamente en el ente[3]». Cuando con la tecnología, el pensamiento del acontecimiento de apropiación y de claro deviene *epocalmente posible, las épocas decaen*. Este decaer propone al pensamiento lo que será en adelante su asunto propio: «en lugar de "Ser y Tiempo"», «claro y presencia». «La tarea del pensar será, desde este momento, la de abandonar el pensamiento recibido por la determinación de lo que constituye el asunto del pensamiento[4]». Bajo el reino de los principios epocales, la ausencia que caracteriza el acontecimiento sigue impensable. Abandonar la filosofía nacida bajo la égida de los principios, remitir la *epoché* al «claro», es sustituir lo principial por lo precario, los fundamentos inquebrantables por la superficie fenoménica, es hacer permeable la presencia y toda travesía de ausencia.

[1] Vemos por ello cómo de injustificada es la inclusión de Heidegger, por Derrida, en la era del logocentrismo y de la presencia como donación total (cf. Derrida, *Grammatologie*, *op. cit.* p. 21 sig., 206).

[2] Heidegger denomina claro la cuarta dimensión del tiempo. «El tiempo auténtico es cuadrimensional» (SD 16 / Q IV 34). A los tres éstasis o a las tres dimensiones del *epechein* se añade: «4. El tiempo como nombre del dominio del proyecto de la verdad del ser. El "tiempo" es el entredós extático (tiempo—espacio), no el receptáculo de lo ente sino el claro del ser mismo» (SAF 229, cf. Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, *op. cit.* p. 34, 419. 485, 490, 536).

[3] TK 40 / Q IV 146 sig.

[4] SD 80 / Q IV 139.

§ 38. *La proximidad / La cuaternidad*

La categoría prospectiva del *hen* era por una parte el nombre del ser supremo, lo Uno divino y, por otra parte, el de la unidad de un campo económico, lo Uno económico. Ninguna de esas dos nociones de lo Uno agotaban la envergadura categorial: esta resultaba de la conjunción del *hen* con el *logos* y la *alétheia*. Como categoría prospectiva, propiamente hablando, apareció así lo Uno diferencial. La incidencia recapituladora de la categoría de transición que corresponde al *hen* deberá indicar la *fluctuación* entre los entes que entran en un campo histórico de presencia y los que son epocalmente excluidos, entre los entes cercanos y los entes lejanos en el mundo histórico-destinal. La venida a presencia es entonces el juego de la proximidad y de la lejanía, el «juego del mundo[1]». Este juego repite, recapitula, los tres sentidos del *hen:* en el límite de la clausura metafísica, lo Uno divino es cercano y lejano a la vez[2]; lo Uno económico, lo que es «dispuesto en proximidad» (*das Naheliegende*) es de un acceso tanto más árduo como que estamos insertos en su constelación[3]; y el Uno diferencial —que nos es más cercano porque desde siempre es «el asunto propio del pensar»— ya no es cuestión en el

[1] Al final del ensayo «La Cosa», el «juego del mundo» es descrito a la vez como juego de expropiación-apropiación, juego de proximidad y de distancia, y juego de la cuaternidad (VA 178 — 181 / EC 214-218). En SZ la pareja «cercano-lejano» permanecía aislado en la analítica del *Dasein*. No era un rasgo del «ser»: «*El ente que somos siempre nosotros mismos es ontológicamente lo más lejano*. La razón reside en el cuidado mismo. El ser que cae en los asuntos preocupantes del "mundo" más próximo, guía la interpretación cotidiana del *Dasein*» (SZ 311, cf. SZ 15 sig. / ET 30 sig). La proximidad aparece como una «tendencia esencial» en el *Dasein*: «El Ser-ahí es esencialmente a-lejamiento, es ese ente que en tanto que tal permite al ente ser encontrado en la proximidad»; el alejamiento, *Entfernung*, «en su significación activa y transitiva», reúne lo cercano y lo lejano (SZ 105 / ET 133). El par «cercano-lejano» revela la espacialidad del ser en el mundo (interviene aún en el análisis de la conciencia, SZ 271), pero en SZ no se dirige a la diferencia ontológica. En SD 32 / Q IV 59, el «alejamiento» significa el paso atrás, condición necesaria para pensar lo cercano en cuanto que «demasiado cercano», «*das Zu-nahe*». Cf. Wm 71 / Q I 158.

[2] Höl 27 y 53 / AH 34 y 71.

[3] SvG 16 / PR 47. Lo que, desde el punto de vista de las economías, está dispuesto como lo más cercano a nosotros, es el principio epocal. Sea así el principio de razón, que define la época de la modernidad: es justo su proximidad destinal lo que nos lo hace más lejano y más difícil de acceder (Cf. SvG 144 y 160 / PR 190 y 209).

momento de la clausura misma y es, pues, lo más lejano[1]. Pero si, en el límite de la post-modernidad, la diferencia ontológica debe ser abandonada en beneficio de una diferencia que *juega de otra manera* —por ejemplo entre la «cosa» y el «mundo»—, entonces esos haces de proximidad cambian también de estrategia: lo «cercano-y-lejano» del Dios, de los principios epocales y del ser, deberá ceder ante un juego modificado de determinaciones, ya sea que denominemos ese nuevo juego «cuaternidad[2]» o de otro modo. Con la transición fuera de la clausura metafísica, la proximidad modelada sobre el *hen* presocrático ha acabado de jugar[3].

Esta necesidad de una sustitución categorial aparece aún más claramente en las categorías retrospectivas «la transmutación de todos los valores» y «la muerte de Dios». Bajo esos títulos nietzscheanos, Heidegger subraya el antropocentrismo extremo al que el *hen* giró. Pero en el «mundo y la cosa», el «favor», el «acontecimiento» y el «claro» para nada es cuestión el hombre.

En cada economía, las palabras, las cosas y las acciones son «cercanas» las unas a las otras según una constelación dada. En la era metafísica, su proximidad está generada por un principio. En la era moderna, la tec-

---

[1] En los escritos posteriores a SZ, el «a-lejamiento» y el par «cercano-lejano» sirven principalmente para explicitar cómo «por todas partes y en todo tiempo hallamos, en el asunto del pensamiento, lo que es denominado "diferencia"» (ID 61 / Q I 297). Esta es cercana porque modula las épocas, y lejana porque «olvidada»: cf. a propósito de la diferencia entre el «mundo y la tierra», Hw 61 / Chm 58, o aún la observación según la cual despreciar «lo que es más cercano» equivale a «matar el ser del ente» (Hw 246 / Chm 218). Afuera, «lo que es lo más cercano» designa «la verdad del ser» (Wm 163 / Q III 104) o simplemente «el ser» (Wm 150 / Q III 83, cf. Wm 334 / Q II 215 y GA 55 61).

[2] Véanse las observaciones sobre la palabra «*Geviert*», supra, p. 210, n. 291.

[3] La categoría de proximidad, porque funciona como recapitulación, designa la clausura: «Cuando *es* el peligro», en la tecnología, «lo que fue pensado tempranamente» en los griegos, entra «en la proximidad» (Hw 343 / Chm 303). Esta proximidad de las experiencias griegas —por ejemplo de la que refleja el *chreon*— en la edad tecnológica se efectúa doblemente de acuerdo con el estatuto bifocal de las categorías de transición: el *chreon* determina «una historia que ahora se precipita hacia su fin», pero en que se oculta también «una proximidad historial de su no—dicho y que se porta al encuentro de un acontecimiento futuro» (Hw 300 / Chm 265). Solamente lo que acusa así el *chreon*, más allá de la clausura, *comienza* con la tecnología; para aprehender esta incidencia anticipadora no podemos ya contentarnos con un simple retorno a las categorías presocráticas.

nología las dispone como cercanas al hombre. En la era anticipada por las categorías de transición ya no son «cercanas» ni *según* un principio, ni *del* hombre, sino *grundlos*, sin fundamento, sin porqué, sin *arché* ni *telos* y no ya según una relación *pros hen*.

De ahí las expresiones tales como «juego», «espejo», «anillo», «el corro[1]», para describir la interacción de la tierra y del cielo, de los divinos y de los mortales. Estos elementos constitutivos de la «cuaternidad», recogidos de Hölderlin, importan menos en cuanto a su contenido que por la manera en que las cuatro dimensiones pueden ser consideradas unas, herencia pues del *hen*. Su unidad (*Einfalt*) reside en la unicidad del «pliegue» (*Falte*) que ellas determinan. La cuaternidad es la ley económica según la cual la presencia se «despliega» fuera de la clausura metafísica. ¿Cómo habrá que pensar este despliegue? Como «flexible, maleable, blando, dócil, ligero[2]». Pensamiento difícil. Lo que está claro, en todo caso, es que Heidegger busca disociar lo Uno económico de lo Uno divino (es decir, del fundamento, del principio, de todo el arsenal de las representaciones archi-teleocráticas), transmutando lo Uno diferencial. Cuando la diferencia es aprehendida como un *intercambio jugador entre el mundo y la cosa*, y no ya como transcendencia[3], adiós a la posibilidad misma de una colisión entre las economías y los principios. Con la cuaternidad las economías pierden su afinidad con las épocas y con los principios que las rigen. La incidencia anticipadora de esta categoría de transición hace imposibles las planificaciones que su incidencia recapituladora no solamente no excluía sino que no había cesado de denominar concretamente desde Heráclito hasta la tecnología[4]. Desde el punto de vista de los textos, la «cuaternidad» transmuta la «proximidad» más

[1] *Spiel, Spiegel-Spiel, Ring* (a lo que hay que añadir *das Gering*), *Reigen* (VA 179 / EC 215).

[2] *Ibid.*

[3] Podríamos denominar «alusión» este intercambio jugador: *ad-ludere*, jugar en dirección a... el mundo y la cosa juegan el uno hacia el otro.

[4] No hay que creer que esta finitud radical que se expresa bajo el título de *Geviert* sea un descubrimiento tardío de Heidegger. SZ ya radicaliza el concepto de finitud y así culmina —en los dos sentidos de llevar al colmo y de terminar— la filosofía de la subjetividad. El sujeto humano era «de-sustancializado» ya por Hegel; pero este sujeto, en tanto que *Vollzug*, sólo deviene finito en Schelling y Kierkegaard. Mientras que en estos dos últimos, el proceso finito que es el hombre se opone aún a un proceso infinito, la *Geworfenheit* deviene total con SZ. Aquí, ya no más devenir abso-

que sustituirla[1]. Reúne o acerca las dos categorías anticipadoras que responden al *eon* y al *logos:* el cielo y la tierra dicen el modo en que la categoría «mundo y cosa» entra en el juego de aproximación, y los divinos y los mortales dicen la entrada del «claro» en ese juego. He aquí cómo se efectúa esta cuadruple puesta en proximidad:

En el comentario sobre el poema de Hölderlin, «*Souvenir*», el poeta —hermeneuta o semidiós— es denominado el incomparable. Mensajero entre el cielo y la tierra, su decir no es ni celeste, ni terrenal. Es «el desigual, tendido hacia el cielo y hacia la tierra [...]. Aquí, equilibrio no significa igualación en la indiferencia; consiste más bien en *dejar igualmente reinar los diferentes en su diferencia*[2]». Lo que dice el poeta proviene del entre-dos. Él deja reinar «la diferencia en tanto que diferencia» sin volver al *eon* y a la localidad griega, que está perdida, y sin someter la diferencia al decir de una explicación metafísica que sitúa la «diferencia ontológica». A partir del entre-dos se deja pues pensar «el cumplimiento (*Walten*) de la diferencia [...] Lo que denominamos así remite el pensamiento a una región en que no alcanzan los términos rectores de la metafísica: ser y ente[3]». Los términos «mundo y cosa», en cambio, alcanzan esa región por cuanto dicen la perpetua novedad de la diferencia. Estructuralmente, los términos «cielo y tierra» expresan, ellos también, la diferencia en cuanto tal, pero esta vez desde el punto de vista del juego de intercambio que ella entabla con el «claro», figura anticipadora heredada del *legein.*

---

luto sobre el fondo del cual el hombre se proyecta, ya no sujeto infinito que lo «arroje» a lo finito. «Ser arrojado» y «proyectado» son, en adelante, simples elementos estructurales del ser-ahí. Desde los primeros a los últimos escritos, la noción de finitud se radicaliza al desplazarse: desde el mundo del hombre al de la historia y al de la «cosa».

[1] En los ensayos «La cosa» (VA 163 — 185 / EC 194-223), «la torna» (Tk 37-47 / Q IV 140-155) y «Construir, habitar, pensar» (VA 145-162 / EC 170-193), el movimiento de cumplimiento (wesen) de la esencia de la cosa y del mundo es denominada «acercamiento» o «aproximación», *Näherung.* También, si «la proximidad pura (es) la distancia», «*die reine Nähe — d.h. die Ferne*» (GA 55 18), entonces el acercamiento no puede significar la anulación de la distancia. No puede ser construida como paso hacia la plena presencia a sí.

[2] Hol 99 / AH 134 (subrayado por mí).

[3] ID 69 / Q I 305.

La segunda categoría directriz, el *legein* —transmutada en «claro»— efectivamente remite a la diferencia en cuanto tal, en la medida en que esa categoría entra en el juego de intercambios múltiples que es la cuaternidad. El «claro» entra ahí bajo la figura de «divinos y mortales». Recordamos que el claro designa no solamente la emergencia en la presencia sino también el juego de asignación, de situación de los entes: a la presencia, ella añade la ausencia y a las cosas presentes o ausentes les atribuye su localidad. Decir «los dioses» es evocar el movimiento de emergencia; y decir «los mortales», la variación de la situación. Según el lenguaje de Hölderlin, la *emergencia* en la presencia es la actividad de los «mensajeros» que «aquietan» y «acogen» a los mortales. Esos dioses son más bien ángeles: «Por el nombre de "ángeles" se dice de un modo más puro el ser de los que, afuera, son denominados "dioses". Los dioses, en efecto, son los que aquietan [...]. Lo que es propio de los dioses es que ellos sean los que acogen al conllevar la salvación de la serenidad[1]». «Aquietar», *aufheitern*, o «aligerar» no es más que otra manera de nombrar la brusca irrupción de una constelación de presencia-ausencia. En cuanto a la *situación*, la muerte indica la imposibilidad de que todo sea desvelado, ella es la unidad del «presentar» y del «ausentar». Los mortales son los hombres, en tanto que los entes les son apropiados y expropiados[2]. El concepto mismo de «mortales» indica que los entes, desvelados para nosotros, situados cerca de nosotros, están como seleccionados; que la presencia total está fuera de alcance; que la finitud quiebra la inmediatez o el cara a cara con lo originario. Los mortales son denominados así porque ellos «reúnen», es decir, «pertenecen y no pertenecen» a lo que es presente. Ser mortal es percibir, *legein*[3], el presente de una

[1] Hol 19 / AH 25.

[2] Demske (*Sein, Mensch und Tod, op. cit.*, p. 171) cita los dos textos siguientes: «En la muerte se reúne el velamiento supremo del ser» (US 23 / AP 25); la muerte «porque ella es la posibilidad suprema de la existencia, tiene el más elevado poder de aclarar en el ser y su verdad» (SvG 186 sig / PR 241). Según estos textos, los mortales son denominados tales porque para ellos solos, de entre todos los entes, el velamiento se junta al claro, o la expropiación a la apropiación.

[3] Percibir lo que es presente, «es en un sentido la misma cosa que el *logos*» (VA 215 y 217 / EC 259 y 262). En este mismo ensayo, *Logos*, el lazo entre los «mortales» y la categoría prospectiva correspondiente a la cuaternidad, el *hen*, es denominado una «medida»: «Bien dispuestos están los mortales [...] cuando miden el logos en tanto que *hen panta* y que, tomando sobre él medida, así se conforman». (VA 226 / EC 274).

cierta manera: recibir la ausencia en su presencia. Tarea imposible mientras el «animal racional» no *deviene* mortal[1]. Eso no es más que otro modo para decir: el pensamiento tecnológico, volcado sobre las existencias disponibles, debe *recordar* la ausencia.

La cuaternidad indica cómo el *con*, presencia-ausencia y el *logos*, reunión —la «onto-logía», pues— se transmutan al final de la metafísica: la reunión, o el autoaclaramiento de la presencia-ausencia, arroja a los humanos, no ya como constructores y maestros del presente, sino como portadores de ausencia. La clausura que es la tecnología será franqueada solamente cuando hayamos aprendido a ser mortales.

§ 39. *El corresponder / El pensar*

A partir del sentido principial de la «proximidad» y del sentido antiprincipial de la «cuaternidad» se deja delimitar la última de las categorías de transición.

Los principios epocales han exigido siempre ser seguidos de inmediato, tan próxima es su *Anspruch*, palabra remitida o reivindicación. Del hecho de la proximidad destinal de todo Primero epocal, nuestro *Entsprechen*, respuesta o correspondencia a su *diktat*, es siempre urgente: lo que los hombres pueden hacer y decirse en una época «reposa en el destino del ser» (que así «nos es lo más cercano»). En este sentido, no tenemos ninguna elección, ninguna distancia respecto de sus dictados. Sus intermediarios intencionales, culturales, sensibles o racionales, las reivindicaciones epocales nos llenan los oídos y los ojos: «La recepción y la aceptación tienen ahora el sentido de una correspondencia que escucha y que ve[2]». No hay que asombrarse de que las exigencias principiales aparezcan como esencialmente lingüísticas; es sólo que, fenoménicamente, la escucha no requiere la distancia que demanda la vista. Lo que es demasiado cercano no lo vemos. Pero cuanto más cercano es un sonido mejor lo oímos. Por razón de esta inmediatez de la historia destinal ella nos reclama en total, como una palabra de autoridad. La

[1] Véase *supra*, p. 308, n. 3.

[2] Todas estas citas están tomadas de SvG 144 sig. / PR 189 sig.

última de las categorías de transición recapitula la historia de los cambios del punto de vista de esas órdenes ineludibles que, sin mediación alguna, erigen una edad y no constituyen más que la modalidad lingüística de la *epoché*.

Esta incidencia recapituladora es, por otra parte, en acuerdo perfecto con la última categoría prospectiva, el *nous*, así como con la última categoría retrospectiva, el «superhombre». *Noein* significa «recibir», *vernehmen*: no tanto percibir por actos noéticos sino «aceptar algo en cuanto presente[1]». Ahora bien, la categoría de «correspondencia» se dirige a la recepción y a la aceptación por los hombres de las órdenes epocales en el seno de las cuales viven. Sus principios no toleran el estar sometidos a cuestionamiento, ni sus reivindicaciones a evaluación, para que la competencia de éstas sea eventualmente reconocida como legítima o rechazada. No resuelve sobre su validez. No hablamos siquiera de ello. Son ellas las que hablan. Pero esta verdad epocal del *noein* no se hace pensable más que a partir de la localidad en que se clausura la historia principial, la tecnología. Allí donde podemos decir: en sus palabras, sus acciones, sus cosas, los hombres no han cesado de responder y de corresponder a las economías de la presencia que han recibido y a los principios que las gobiernan. La tecnología permite igualmente situar el «superhombre» en la estrategia recapituladora del *Entsprechen*, corresponder. La «subjetivación del mundo» que expresa el superhombre se cumple por una inversión del *noein* que es tan antigua como la metafísica: no es el hombre el que responde y corresponde a las economías, sino que éstas se hallan representadas por el sujeto, puestas en orden por el *nous* —que deviene «razón»— de tal modo que deben responder del sujeto racional, corresponderle a él. La «correspondencia» ya no es entonces, aparentemente, un asunto de orden epocal, sino de juicio racional. El *cogito*, el «tribunal de la razón» kantiano, después el superhombre, hacen explícito el dictado al que el *hombre* somete al conjunto de los entes: que éstos se conformen a las leyes puras que emanan del sujeto. Siguiendo la lectura recapituladora, sólo lo que es racional, *vernünftig*, es real...

La paradoja que nos revela esta fenomenología de las economías es que el hombre puede aparecer como legislador para los entes, pero sólo

[1] Cf. *supra*, p. 263 sig.

epocalmente. Está epocalmente conminado a ordenarlos para que ellos se conformen a su razón. Hecho esto, el hombre «preserva» una constelación aletheológica. *El hombre responde* a las órdenes destinales al reclamar que *los entes le respondan* a él. Verdadero altercado de órdenes, pues, pero en el que las ordenaciones intercambiadas entre el sujeto y un orden epocal de cosas no proceden en el mismo nivel. Que el hombre metafísico, y con más razón el hombre tecnológico, se erija en «amo de la tierra», no es más que su respuesta, *Entsprechen* a la exigencia destinal, *Anspruch*, que rige la cultura occidental en su casi totalidad[1]. Con el «fin del destino del ser» aparece otra figura de respuesta humana a los economías: responder a la economía postmetafísica, postdestinal, he aquí lo que en adelante será «pensar».

En los escritos de Heidegger que siguen a la Analítica existencial, el «pensar» toma el relevo del *Dasein*[2]. Es el pensamiento el que puede ser

[1] La perspectiva de la deconstruccion arroja así nueva luz sobre las aproximaciones lingüísticas de la diferencia ontológica: cuando Heidegger dice (o hace decir a un japonés) que «el hombre es esencialmente hombre en la medida en que responde y corresponde (*entspricht*) a la palabra que le dirige la Dualidad» (*Zuspruch der Zwiefalt*, US 122 / AP 115), podemos ver por ahí una indicación de que el lenguaje es, también él, epocal. La diferencia ontológica o la Dualidad es lo que «escande» la historia; y tales escansiones instituirían un lenguaje que, cada vez, tendría su tiempo (cf. SD 55 / Q IV 89).

[2] Dada la preeminencia del «comprender», en SZ, el pensamiento aparece ahí como un derivado: «"La intuición sensible" y el "pensamiento" son ya, una y otro, derivados lejanos de la comprensión» (SZ 147 / ET 183). El uso de la palabra «pensar» se evita deliberadamente en SZ. Es con EiM y más, con las publicaciones sobre Hölderlin, que una nueva forma de comprender el «pensar» comparece, la que lo sitúa en la vecindad con la poesía. Esta nueva noción de *Denken* es explícitamente recapituladora («Andenken») y anticipadora («Vordenken»): «Es necesario primero que haya pensadores con el fin de que pueda recibirse la palabra del poeta [...] En el memorial (*Andenken*) comienza su primer parentesco y ello quiere decir, por largo tiempo aún, su parentesco lejano (*weitläufig*) con el poeta que viene» (Höl 29 / AH 36). El *Andenken* es anticipador *porque* retorna a «lo que desde hace tiempo no ha dejado de hacerse presente». El «otro comienzo», el de Hölderlin, repite pues el primer comienzo, el de los griegos pre-clásicos. «"Pensar en" lo que viene no puede ser más que "pensar en" lo que ha sido» (Höl 80 / AH 107). Este doble comienzo en «la ambigüedad del *Andenken*» (ibid) es «el retorno hacia sí del pensamiento» el retorno a lo originario. La incidencia anticipadora de esta categoría —«pensar en» lo que podrá ser presente— es pues la misma que su incidencia original: «pensar en» lo originario, «*Denken an den Ursprung*» (Höl 124 / AH 168). Esta estructura del

inauténtico o auténtico. Calificativos tales como «auténtico», «originario», «esencial[1]» pretenden no solamente oponer el pensamiento a las ciencias, a la metafísica, a la filosofía toda ella, tanto al racionalismo como al irracionalismo, sino que indican además una transmutación en lo que ha aparecido como respuesta y correspondencia: «El pensamiento esencial es un acontecimiento del ser» que «reivindica el hombre para la salvaguarda del ser[2]». Misma estructura responsorial, pues: pensar es «el eco a favor del ser»; es «la respuesta humana a la palabra de la voz silenciosa del ser»; «este pensamiento responde a la reivindicación (*Anspruch*) del ser[3]». Ocurre que la estructura responsorial está ella misma transmutada. La respuesta no está ya comprendida como preservación de un orden epocal sino como «guardia» de la presencia así como de la ausencia que la atraviesa. Esta transmutación del «corresponder» es radical, incluso si en el límite de la clausura aparece solamente como una posibilidad, ineluctable pero incalculable: «el pensamiento que obedece a la voz del ser» «permanece atento a los signos lentos de lo que es incalculable y reconoce en esto incalculable la venida, imposible de pensar por adelantado, de lo ineluctable[4]». Pensar es responder y corresponder a los signos lejanos de una economía marcada solamente por el

---

Denken permanecerá igual hasta las últimas publicacines de Heidegger, incluso si «la vecindad del pensamiento con la poesía» (US 173 / AP 157) ya no es proseguida. El asunto del pensamiento es el origen originario; pero esto no se deja recoger más que por un retorno al origen original griego — como la *mneme* plotiniana y la *memoria* agustiniana, el «memorial» heideggeriano liga el retorno a lo que fue, al retorno a lo que es siempre. Solamente, decir «pensar» en lugar de *Dasein* supone destituir toda referencia a la conciencia, a la subjetividad, a la existencia, a «aquel» que piensa. El asunto propio del pensamiento, el retorno a lo original y el antihumanismo: esos tres rasgos del *Denken* siguen siendo los mismos de EiM 88-149 / IM 124-199 hasta SD 61 / Q IV 109. El título «El fin de la filosofía y la tarea del pensar» resume en sí esos tres trazos (cf. VA 83 / EC 96).

[1] «*Eigentlich*» (WhD 4 / QP 25), «*echt und ursprünglich*» (EiM 93 / IM 131) «*wesentlich*» (Wm 105 / Q I 81).

[2] Wm 103 y 106 / Q I 79 y 82.

[3] Wm 105 / Q I 81.

[4] Wm 106/ Q I 82. Como el pensamiento es *económicamente* respuesta más que cuestionamiento, su «gesto propio» es de algún modo pasivo, una escucha (US 175 / AP 159). El pensamiento debe «mantenerse disponible» para recibir las determinaciones por venir (SD 38 / Q IV 67).

favor, el acontecimiento, el claro. ¿Pero no supone eso decir que el «pensamiento» mismo permanece aún por venir?

En efecto, y porque «aún no pensamos[1]», la expresión «pensamiento por venir» tiene algo de pleonástico igual que la de «época de retracción». Al final de todas estas determinaciones categoriales y de modo notable de la lista de los títulos anticipadores, se suscita la pregunta: «¿Qué tarea, al final de la filosofía, sigue aún reservada al pensamiento[2]?» La respuesta a esta pregunta sería más clara si el asunto del pensamiento fuera algo nouménico, puesto que entonces bastaría con construir leyes dialécticas de la historia, y el pensamiento podría predecir, quizá, el devenir de un Sujeto. Sería más simple también si el asunto del pensamiento fuera puramente empírico: su tarea, en este caso, sería la de esperar que los acontecimientos se produzcan y registrarlos. Pero puesto que el asunto del pensamiento es del orden categorial, la respuesta no puede ser más que una serie de negaciones: el pensamiento, tal como resulta del juego de las categorías de transición, no será «ni metafísica ni ciencia»; el pensamiento anticipador es «menos que la filosofía»; «su tarea sólo tiene el carácter de una preparación y no de una fundación». «Se contenta con suscitar el despertar de una disponibilidad del hombre para una posibilidad en la que el contorno permanece oscuro y el acontecimiento incierto[3]». La cuestión de saber cuál será la tarea de la filosofía, propuesta en el fin de una era, concierne el pensamiento en su funcionamiento de paso, funcionamiento preparador y anticipador.

Las categorías de *nous* y de «superhombre» eran las que comportaban la referencia más explícita al hombre. La categoría de «pensamiento», porque *sitúa* al hombre (en el seno, en el límite o fuera de la clausura metafísica), permite hablar de *tipos* de pensar. La localidad determina el tipo. En el límite de la clausura el pensamiento es de tipo «anticipador»; fuera de la clausura, es de tipo «anticipado». Pero debido a la situación que nos viene dada, el pensamiento anticipado no es sino una «posibili-

[1] «Lo que da más a pensar en nuestro tiempo digno de meditación es que no pensamos aún» (WhD 3 / QP 24). «Ninguno de nosotros se arrogará el poder de cumplir un tal pensamiento, aunque fuera desde muy lejos, ni solamente el de preludiarlo. Lo que, en el mejor de los casos, podemos alcanzar no es más que la preparación de un tal preludio» (WhD 159 / QP 240).

[2] SD 66 / Q IV 118.

[3] SD 66 / Q IV 118 sig.

dad en la que el contorno permanece oscuro». Toda la empresa de deconstrucción es anticipadora en su propensión. La fenomenología radical se «prepara» en vista de otra economía, posible, de la presencia. La mayor parte de las determinaciones que Heidegger da del pensamiento por venir, se aplican de hecho a este pensamiento anticipador y no al pensamiento anticipado. He aquí las más destacables: el pensamiento buscado sería «preparatorio», «meditante» en lugar de «calculante[1]»; por ello «dejamos entrar los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y al mismo tiempo los dejamos fuera[2]»; pasamos «cerca de las ciencias sin despreciarlas[3]». ¿Cuál será «el otro pensar», del que la fenomenología de la tecnología como era de clausura no hace sino sugerir? Es bastante más difícil de describir. Habrá dejado tras de sí el límite de esta clausura. Justamente para poder describir este pensamiento futuro Heidegger, durante algunos años, se volcó en Hölderlin. Pensar, decía entonces, era «habitar como poeta[4]». Lo cierto es que Heidegger reclama para sí el pensamiento anticipador, pero es también cierto que no reclama para sí el pensamiento anticipado. Para esto, la fenomenología deconstructiva es demasiado solidaria de las tradiciones universitarias, no aún demasiado simple, *schlicht*[5].

Además de esta dependencia del hombre —del pensamiento— respecto de la localidad económica, es decir, de la clausura y de su rostro de Jano, verificamos aquí la indigencia de todas las últimas categorías de la tabla: como las del *nous* y del «superhombre», la del «corresponder» y del «pensar» necesitan las categorías precedentes para ser plenamente operativas. El pensamiento anticipador permanece a ras de las «cosas» que emergen en el «mundo». Su asunto propio no es ya la diferencia ontológica sino las cosas múltiples en tanto que múltiples. Responde al

[1] Gel 15 / Q III 166.

[2] GEL 25 / Q III 177.

[3] Hw 195 / Chm 175. «La ciencia no piensa» (WhD 4 / QP 26 y VA 133 / EC 157).

[4] VA 187 / EC 224.

[5] «El pensamiento por venir no será ya filosófico. El pensamiento volverá a bajar a la pobreza de su esencia provisional. Reunirá el lenguaje con vistas al decir simple. Así el lenguaje será el lenguaje del ser, como las nubes son las nubes del cielo» (Wm) 194 / Q III 154). El pensamiento simple, que Heidegger evoca así en términos anticipadores no es el suyo.

«favor» que hace venir a la presencia las constelaciones económicas, sin principios. Recoge el «acontecimiento» y se apropia de esas constelaciones que se disponen y se re-disponen, siempre provisionales. Está sin cesar a punto de una donación, emparejándose con «el claro» perpetuamente nuevo. En fin, se descubre mortal, reclamado por el flujo de la «cuaternidad» en que desempeña un papel que no ha ni creado ni distribuido, y en el que no es primero. El pensamiento anticipado no puede sino ir más lejos en la dispersión que caracteriza ya el pensamiento anticipador: la novedad que le asignan todas las otras categorías reunidas lo hará múltiple, *plural*, con una dispersión irreductible de significaciones[1]. Si «el asunto del pensamiento» son las economías *desprovistas de principios*, el pensamiento acusará una unidad puramente categorial en la multiplicidad económica; será plural frente y contra todos los *archai* y *principia* reunidos: «Sólo un pensamiento multiforme consigue acceder a una palabra que pueda responder y corresponder con un asunto de tal tenor», asunto él mismo «intrínsecamente multiforme[2]».

[1] «Ya que todo lo que es verdaderamente pensado por un pensamiento esencial permanece, y por razones esenciales, de sentido múltiple (*mehrdeutig*)» (WhD 68 / QP 113).

[2] Vw XXIII / Q IV 188.

V

Actuar y anarquía

> «Más esencial que todo establecimiento de reglas es esto: que el hombre halle el acceso a la verdad del ser con el fin de residir allí. Esta estancia acuerda la experiencia de un sostén sólido. El referente para todo comportamiento se prodiga por la verdad del ser[1]».

Por el análisis de las categorías aparece de qué manera conviene comprender la «verdad del ser»: «verdad» no ya como aquello a lo que el espíritu da su asentimiento, acuerdo del pensamiento con la cosa, sino más bien como área de constelaciones variables, era histórica pues; «ser» no como ente bruto ni como en-sí nouménico, sino como economía de la presencia descriptible solamente con la ayuda de rasgos sacados de los cambios de la historia. Vemos cómo esta noción de verdad completa y prolonga la de «sentido del ser»: «sentido» no como significación o como unidad semántica, sino como direccionalidad temporal.

De tal inteligencia del sentido y de la verdad resulta, repitámoslo, el método de la fenomenología heideggeriana, así como el lugar central que ocupa allí la deconstrucción. Su «método» no puede consistir más

[1] Wm 191 / Q III 148 sig.

que en esto: seguir el recorrido temporal de las áreas y de las eras, seguir el *hodos* de las economías[1]. El pensamiento que hace esto es inseparablemente desconstructor y *besinnlich*, no solamente «meditativo», sino adherido al itinerario que es el *Sinn*. Un modo tal de pensar se esfuerza por acompañar la continuación de las épocas pasadas; y en esto es conmemorativo. Se esfuerza también por acompañar la emergencia de un nuevo cambio de la historia, la torna, y en esto es preparador. El pensamiento meditante y deconstructor es necesariamente conmemorativo y preparador. Puede ser así bifronte, en la medida en que la fenomenología se pone a la escucha, antes bien que a la visión, y renuncia al estatuto científico.

Ahora bien, lo mismo que el pensamiento, *Denken*, debe ser resueltamente pensado como acompañante, *Mitdenken*, por lo mismo el actuar debe resueltamente devenir el actuar acompañante, actuar obediente (*hörig*) a las constelaciones y a su continuación. Resueltamente: pensando y actuando, hemos pertenecido (*gehören*) ya de siempre al orden aletheológico de la época. Pero en la edad de la clausura, y gracias a la torna, la pertenencia implícita puede y debe convertirse en explícita. La sobredeterminación de los requerimientos económicos por la intuición eidética —más antiguamente por la visión intelectual del Bien que hay que hacer— puede ser resuelta. Es una sobredeterminación que se desvanece ante la escucha (*horen*) de las economías a las que ceder. La escucha, lo he dicho ya, es la facultad acordada al tiempo. Pocas cosas por hacer, mucho que dejar; pocas reglas archipresentes por observar, mucho por escuchar ensordeciéndose; pocos

---

[1] «Método», *meta ton hodon*, debe ser comprendida literalmente en Heidegger como la prosecución de un camino. De un modo general este camino tiene una triple significación: primero, el «camino del pensamiento» es el recorrido por Heidegger mismo desde sus tesis universitarias sobre el psicologismo y sobre Duns Scoto, hasta SD (cf. SD 81 / Q IV 161, US 99 y 121 / AP 97 y 114). Después, el camino designa «el recorrido de la historia del ser» desde los presocráticos hasta Heidegger mismo (Hw 252 / Chm 224). Finalmente, designa la venida a la presencia (US 197 / AP 182), es decir, la venida abierta por la «diferencia» (VA 242 / EC 292). El lugar al cual Heidegger asigna su propia experiencia de pensamiento no es plenamente comprendido más que cuando estos tres «métodos» son considerados como uno sólo (cf. EdD 19 / Q III 33). Pero de modo más específico, el «método», lo veremos, consiste en decir: pensamos como vivimos. *Hodos* concreto que designa el nacimiento del pensamiento a partir de la práctica. *Praxis* antiprincipial en la prioridad de la cual no nos esforzaremos por leer ningún resurgimiento marxista.

ideales por contemplar, muchos requerimientos nuevos por comprender. Requerimientos, ni visibles ni invisibles, pero audibles para un oído aún por sensibilizar[1]. Con más o menos sordera, más o menos resolución, siempre les hemos prestado fidelidad. Requerimientos imprevisibles, pues, pero no exactamente inauditos. Son ellos los que introducen la anarquía en el actuar.

Esto resulta de dos tipos de desplazamientos operados por la fenomenología de las economías de la presencia. Por un lado, invierte la relación tradicional entre pensar y actuar para hacer del actuar —de cierto actuar— la condición transcendental del pensar. Por otra parte, conlleva algunas negaciones y transmutaciones concretas, que me parecen consecuencias inevitables de la deconstrucción. El pensamiento, que es el actuar en el sentido amplio, aparece así flanqueado por un actuar en el sentido estrecho como su condición y su consecuencia.

[1] «El sentido del "ser", no podemos figurárnoslo por nosotros mismos a voluntad ni establecer por decreto. El sentido del "ser" permanece oculto en la orden dirigida a nosotros a partir de las palabras directoras del pensamiento griego. Lo que dirige esta orden no podemos jamás probarlo científicamente ni soñar con hacerlo. Podemos o no comprenderlo. Podemos preparar esta comprensión o faltarnos alforjas para esta preparación» (SvG 121 / PR 163). Para la topología, comprender o escuchar es recibir un doble eco: el de los griegos ante Sócrates y el de la técnica contemporánea (VS 132 / Q IV 333). Ya en SZ la escucha era esta modalidad de la comprensión por la cual el ser-ahí recibe sus posibilidades. Por el oído comprende lo que puede ser. Este lazo entre la escucha y el potencial se acentúa de un texto a otro. La deconstrucción de las posibilidades epocales es asunto de escucha. Cada era de civilización le aparece algo como el descubrimiento de un potencial que se anuncia, sobreviene y después de haber hecho de nosotros su eco durante algún tiempo, se encierra en su clausura. El orden temporariamente desplegado es replegado. En adelante, será presente solamente en la memoria — presente en tanto que ausente — y es así como un sonido se demora y al hacerlo provoca la concentración de la atención por la cual el oído lo retiene al dejarlo partir. En Heidegger, la escucha es «el gesto primero del pensamiento», más primitivo incluso que el cuestionamiento; cf. Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, *op. cit.* p. 396-398.

1

El actuar, condición del pensamiento

> «Solamente en tanto que el hombre existente en la verdad del ser pertenece a éste, es como del ser mismo puede venir la asignación de estos requerimientos que deben convertirse para el hombre en leyes y reglas. Requerir se dice en griego *nemein*. El *nomos* no es solamente la ley sino, más originariamente, el requerimiento contenido en el decreto del ser[1]».

El *nomos*, el requerimiento, siempre y por todas partes, determina el *oikos*, la permanencia del hombre. La eco-nomía de la presencia, siempre y por todas partes, nos ha ya situado. El esfuerzo de Heidegger consiste en hacernos pertenecer expresamente a las constelaciones aletheológicas que «ya de siempre», *immer schon*, nos atenazan. Pertenencia expresa en que las luces expulsarían las últimas tinieblas epocales. Copertenencia del hombre y de la presencia. Copertenencia que es asunto del pensamiento pero que, para convertirse en nuestro asunto propio, requiere un cierto actuar. Si la pertenencia a las economías repite y transforma la *Geworfenheit*, el ser-arrojado de *Ser y tiempo*, el actuar como *a priori* del pensamiento económico repite y transforma el *Entwurf*, el proyecto. Arrojado en las economías, el hombre, según Heidegger, puede tomarlas por el pensamiento. Pero esta toma se acompaña por una condición práctica. Que los requerimientos nos alcancen «solamente en tanto» que «pertenecemos» al ser, a la presencia, ¿qué hay que decir?

Es decir, que el pensamiento no se levanta sin preparación. En este punto crucial —más aún que en la *Gelassenheit*, la serenidad, y en la comprensión «verbal» del *Anwesen*, la venida a la presencia—, Heidegger pertenece a la tradición del Maestro Eckhart. En el comienzo de uno de sus sermones sobre la pobreza, el Maestro Eckhart dice: «Si no estáis conformes con esta verdad de la que queremos ahora hablar, no podréis comprenderme». Y al final de este sermón: «Que al que no comprende

[1] Wm 191 / Q III 148.

este discurso no se le aflija su corazón. Mientras el hombre no se adhiera a esta verdad no podrá comprender este discurso[1]». Al final de otro sermón sobre el desapego: «Muchas gentes no comprenden esto. No estoy sorprendido puesto que el hombre que debe comprender debe estar muy desapegado y elevado por encima de todas las cosas[2]».

Para comprender la pobreza hay que ser pobre. Para comprender el desapego hay que desprenderse. En Heidegger: para comprender la torna hay que dar la media vuelta uno mismo. Para comprender el salto primitivo, que es lo originario, hay que dar un brinco. Para comprender la temporalidad auténtica hay que existir auténticamente. Para comprender la direccionalidad, *Sinn*, del ser hay que devenir *besinnlich*, recogido. Para comprender el juego sin porqué de la cuaternidad, hay que vivir sin porqué. Para comprender la serenidad hay que estar sereno.

§ 40. *El* a priori *práctico*

> «Es necesario un salto para experienciar propiamente la copertenencia de hombre y del ser. Salto como ése es lo repentino de la entrada, desprovista de puente, en esta pertenencia que, sólo ella, dispensa una relación mutua del hombre y del ser, es decir, su constelación recíproca[3]».

Heidegger explica estas líneas de este modo: debemos acometer un salto fuera de la búsqueda de fundamentos (*vom Grund abspringen*), «dejar» (*loslassen*) éstos. He aquí el imperativo práctico para comprender esta otra serenidad, no humana, por la cual la presencia dispensa sus economías. Por *nuestra* serenidad somos «dejados a» (*eigenlassen*) la otra serenidad, que es idéntica y diferente y que es la presencia ella misma en

---

[1] Sermón «Beati pauperes spiritu», Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, t. II, Stuttgart, 1971, p. 487 y 506; Maestro Eckhart, *Sermons*, t. II, traducido por Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, 1978, p. 144 y 149.

[2] Sermón «Praedica verbum» *Die deutschen Werke, op. cit.*, t. II p. 108; *Sermons, op. cit.* t. I Paris, 1974, p. 247.

[3] ID 24 / Q I 266.

su venida. Con la única condición de tal *a priori* práctico será posible hacer explícita la presencia en su advenir (*an-wesen*)[8].

Comparado con los primeros escritos, nada de nuevo en su relación entre comprensión implícita y comprensión explícita. En *¿Qué es metafísica?*, Heidegger decía que en su esencia el *Dasein* siempre es «metafísico». Lo es por el proceso fundamental, implícito, de la transcendencia. Es ésta lo que se trata de hacer explícito: «La superación de lo ente se cumple en la esencia del ser-ahí. Ahora bien, esa superación es la metafísica misma [...] La metafísica es el proceso fundamental en el ser-ahí. Es el ser-ahí mismo[9]». Noción pre-económica, por decirlo así, de la metafísica que es aquí el nombre mismo del movimiento por el cual el ser-ahí se supera hacia el mundo. Por tanto: implícitamente ya siempre el ser-ahí se transciende, el ser-ahí es metafísico. Pero este movimiento que «pertenece a la naturaleza del hombre», la fenomenología debe aún sustraerlo a la ocultación. A medida que se desarrolle el antihumanismo heideggeriano, el programa de explicitación cambiará de contenido. Después de la *Kehre* lo que deberá retenerse expresamente son las constelaciones de la «copertenencia del hombre y del ser». Pero es siempre una explicitación.

Por otra parte, cuando lo comparamos con los primeros escritos, nada nuevo tampoco en el *a priori* práctico. ¿En *Ser y tiempo* en qué condiciones la explicitación puede conseguirse? Que el hombre se sustraiga primero él mismo a lo que oculta su «naturaleza». ¿Y qué es lo que oculta la transcendencia que es el *Dasein*? Un cierto modo de comportarse, una cierta manera práctica de ser en el mundo: la inautenticidad. El *a priori* práctico requerido por la fenomenología no es para nada un descubrimiento tardío de Heidegger. Después de la *Kehre* este *a priori* lleva varios nombres, del que el de serenidad es sólo el más insigne. Un modo de pensar siempre es dependiente de un modo de vivir.

La prioridad metódica del comportamiento y la determinación que éste impone al pensamiento aparecen claramente, a través del veredicto

[1] Para todos estos términos, véase *ibid.*

[2] Wm 18 / Q I 70. Como indica Friedrich Wilhelm von Hermann, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Meisenhein am Glan, 1964, p. 242 sig., el término «metafísica» deberá ser comprendido aquí literalmente: «Porque en la preocupación (*Besorgen*) y la asistencia (*Fürsorge*) el hombre transciende (*meta*) el ente (*physika*), el es, en tanto que ser-ahí, siempre ya implícitamente metafísico».

que Heidegger emite sobre el conjunto de sus predecesores desde Aristóteles. Según *Ser y tiempo* las ontologías clásicas —de las que los logros así como los fracasos no han hecho sino adensar la ocultación de la transcendencia finita— han nacido precisamente de la existencia inauténtica. Carga audaz quizá, del joven Heidegger, pero sobre la envergadura de la cual no hay que confundirse: ella indica ante todo que no será posible propiamente repetir la cuestión del ser más que a condición de existir auténticamente. Es menos una condena pronunciada sobre los antiguos que una declaración de método que no tiene ejemplo en los filósofos, dejando a un lado sin duda al Maestro Eckhart y a Plotino.

Y a Sócrates. He dicho que la cita del *Sofista* que abre *Ser y tiempo*, habla, sin nombrarlo, del *thaumazein*, del asombro o de la perplejidad. Retomemos las dos cuestiones que Heidegger propone en esta página de exordio: «¿Tenemos, hoy, una respuesta a la cuestión que se pregunta por lo que nosotros entendemos por la palabra "ente"? De ninguna manera». Cuestión de saber, de pensar, de filosofía que ilustra sobre una ignorancia. Y sigue: «¿Es que sentimos hoy el apuro por no comprender la palabra "ser"? De ninguna manera[1]» La cuestión ya no es saber, ya ni siquiera es filosófica. Se indica lo que debe preceder la cuestión de lo que comprendemos por la palabra «ente». Despertar el apuro prefilosófico primero (*vordem*), proponer la cuestión del sentido del ser, después, he aquí la estrategia de Heidegger desde los comienzos de *Ser y tiempo*. Modificación práctica de la existencia antes, inteligencia «filosófica» después. Apropiación de posibilidades existenciales antes, ontología existencial después. En este orden de preferencia se trata de otra cosa que de una prioridad de conveniencia. Se trata de una prioridad metódica. Cada uno de los términos auténtico e inauténtico, *eigentlich und uneigentlich*, debe ser comprendido «en el sentido estrictamente terminológico de la palabra[2]». Autenticidad quiere decir entonces: comportarme respecto de mi ser de tal modo que éste me sea propio (*eigen*); aprehender explícitamente mi ser. Inautenticidad quiere decir: comportarme respecto de mi ser de modo que éste no me sea propio; que siga siendo el de todo el mundo[3]. Por derecho, estas dos modificaciones posi-

[1] SZ 1 / ET 13, cf. supra, p. 190.

[2] SZ 43 / ET 63.

[3] Cf. SZ 129 / ET 162.

bles del ser ahí determinan todos los existenciales. En este sentido, su distinción está presente a lo largo de la analítica fundamental (primera parte de *Ser y tiempo*). Pero la distinción entre auténtico e inauténtico no se hace comprensible como tal más que con la repetición que opera la segunda parte, «El Ser-ahí y la temporalidad». La autenticidad y la inautenticidad son modificaciones de la temporalidad. En su oposición, esos términos «designan la relación "extática", oculta hasta ahora a la filosofía, de la esencia del hombre con la verdad del ser[1]». Existir temporalmente «en propiedad» o «propiamente» es hacer suya la posibilidad temporal denominada resolución anticipatoria (*vorlaufende Entschlossenheit*). No existir así es fijar el pasado en el olvido, el presente en la presentación retencional y el porvenir en la expectativa.

¿Por qué llamar al *a priori* práctico una condición «metódica»? No quiero decir con esto que el carácter temporal de las modificaciones existenciales que son la autenticidad y la inautenticidad indiquen etapas en la reflexión. Sería decir demasiado. El *hodos* del «método» es el que lleva del modo de vivir al modo de pensar. Si la existencia inauténtica produce ontologías olvidadizas del ser, una ontología que propone la cuestión del sentido del ser no podrá provenir más que de una existencia auténtica. Ello muestra, por lo demás, que no basta con escribir libros sobre el Ser para satisfacer el *a priori* práctico. Tampoco podremos satisfacerlo individualmente. Si de casi cada autor en la historia de la metafísica, leído individualmente, Heidegger puede obtener un esbozo de la cuestión del ser, la carga contra la *civilización* permanece intacta: los filósofos han «perdido de vista» (*übersprungen*) el problema de la inautenticidad[2]; nada hay de extraño en el hecho de que la cuestión del ser haya caído en el olvido. El camino de la historia ha sido una errancia, errancia «metódica» que no perdona a nadie. Pero esta errancia resulta de un error en otra vía, la que lleva de la vida al pensamiento: el error que Nietzsche denominaba «la sobrestimación insensata de la conciencia[3]», el acorralamiento *metódico* de la vida, o de la *praxis*, para que el espíritu hable puramente al espíritu.

Después de la torna, más que desvanecerse, el *requisito* de autenticidad

[1] WM I 63 / Q III 104.

[2] SZ 43 / ET 64.SZ 43 / ET 64.

[3] Nietzsche, *Werke*, *op. cit.* t. III, p. 733 (= WxM, nº 529).

se despoja de toda sospecha existencialista. Se refuerza, halla su lugar en la fenomenología de las economías[1]. Se modifica doblemente: de una parte, el modo de vivir requerido para el «pensamiento del ser» está cada vez más claramente ligado al decaer de los principios; por otra parte, el *a priori* práctico pierde lo que haya podido haber de individualista con la torna. Por estas dos razones, «los términos "autenticidad" e "inautenticidad", utilizados a título de simple preludio, no significan ninguna diferencia moral ni existencial[2]». Pero, por estas dos razones también, el *Ereignis*, descendiente de la *Eigentlichkeit*, adjunta al pensamiento un cierto actuar como su condición de posibilidad.

La práctica requerida para pensar la presencia es dictada por el decaer de los principios epocales. La serenidad comporta un imperativo. «Podemos decir "sí" al empleo inevitable de los objetos técnicos y podemos al mismo tiempo decir "no", es decir, rechazar que nos acaparen exclusivamente y así retuerzan, confundan y, finalmente, disequen nuestro ser (*Wesen*)[3]». En esta descripción del *a priori* práctico notaremos ante todo que el imperativo nace frente a los objetos *técnicos*. La serenidad tiene su hora en la historia. Esta hora es el momento de la mayor empresa ejercida por los «objetos», el momento en que su presencia constante deviene acaparadora, exclusiva. Notaremos también que la amenaza de acaparamiento se dirige contra el *Wesen* («despliegue esencial») —otra palabra para lo originario, en Heidegger—. La disponibilidad constante en la que la técnica mantiene todas las cosas, sobredetermina el despliegue, el acontecimiento, la venida a la presencia. Los objetos son constreñidos por la presencia constante frente al sujeto. De un extremo al otro de esta ruptura del mundo en dos, la técnica es la figura guerrera. Ella retuerce, confunde y diseca el único proceso denominado *wesen*. Decir sí y no a la técnica es, pues, retornar a la raíz común de las cosas devenidas objetos técnicos y a los hombres convertidos en sujetos

[1] Es difícil seguir a Hans Georg Gadamer cuando declara que «hablar de la *Kehre* es eliminar toda significación existencial del discurso sobre la autenticidad del ser-ahí y, por ello, eliminar el concepto mismo de autenticidad», in *Heidegger*, O. Pöggeler (ed), *op. cit.*, p. 175. Si por «existencial» comprendemos el conjunto de las modificaciones posibles del *Dasein*, entonces la *Gelassenheit* sí que es de orden existencial.

[2] Wm 163 / Q III 104.

[3] Gel 24 sig. / Q III 177.

técnicos. En este retorno al *Wesen* «nuestra relación con el mundo técnico deviene maravillosamente simple y en reposo» y las cosas vienen a «reposar en sí mismas[1]». Doble reposo en la única presencia. Ello no tiene nada que ver con una pretendida reconciliación del hombre con la naturaleza pero sí mucho con una reconciliación del actuar con las fluctuaciones caóticas de la presencia. Un reposo tal es pensable solamente cuando la presencia constante, cuando los principios de constancia, pierden su poder de soporte. Reposo, pues, donde los entes no son puestos sobre nada. Reposo que está lejos de la inmovilidad y de la inacción; y que quizá no es reposo tampoco.

La práctica requerida para pensar la presencia es, además, no individual. He dicho que el término *Dasein*, en los escritos de Heidegger posteriores a la torna, designa un pueblo o una comunidad más bien que el sí mismo. He dicho también que el dominio político se constituye por la interacción pública de las palabras, de las cosas y de las acciones. Ahora bien, el ser-ahí histórico —griego, latino, medieval, moderno, «atómico»— debe *aprender* la práctica que le está destinada. Corresponderá expresamente a su destino bajo la condición de tal aprendizaje colectivo solamente. Heidegger es muy claro sobre esta dimensión pública del *a priori* práctico. El lo deletrea para cada uno de los tres factores: palabras, cosas y acciones.

De las *palabras* que corresponden al pliegue destinal que es el nuestro nos falta aún aprender la sintaxis. El lenguaje por el cual seríamos los habitantes de una era de transición, Heidegger habla de ello en interrogativa: «Nuestras lenguas occidentales, cada una a su manera, son lenguas del pensamiento metafísico. ¿Es la esencia de las lenguas occidentales en ella misma puramente metafísicas y, por consiguiente, está definitivamente marcada por la onto-teo-logía? ¿O bien estas lenguas son susceptibles de otras posibilidades de hablar [...]? Estas preguntas sólo pueden ser planteadas[2]». Una lengua que se emancipara de la ontoteología, podríamos conjeturar que tendría que deshacerse de la gramática dictada por la metafísica. La lengua por aprender sería entonces liberada de ese *pros hen* fundamental que es la atribución de un predicado a un sujeto. Si supiéramos hablar en correspondencia con la economía de

[1] *Ibid.*

[2] ID 72 / Q I 307.

Jano, se introduciría un desorden en las palabras que sería tan perturbador como el decaer de los principios epocales; que daría a ese decaer su extensión y su comprensión verdaderas. Aprendizaje necesariamente colectivo. Aprendizaje que inauguraría una «libre relación» respecto de la técnica. Responder y corresponder a la esencia de ésta no puede ser una cuestión individual. ¿Cómo podría ser privada una lengua? Si por su esencia la técnica es principial aún pero ya anárquica en germen, ¿cómo las palabras podrían liberarse de su orden metafísico sin que bascule el hablar de la civilización entera que se libera de la ontoteología? ¿Y si, para experimentar los«límites» de la técnica, nuestro ser-ahí debe abrirse a esta esencia, cómo el *Dasein* podría designar de alguna manera el sujeto individual[1]? Que nos sea aún imposible poner palabras, una tras otra, en un orden que no sea el *pros hen,* ello debería instruirnos sobre el tiempo que hará falta para liberar la economía post-moderna de todo aroma principial, sobre el tiempo que hace falta para preparar la economía libre... Más aún, podemos preguntarnos si estamos solamente en condiciones de aprender el lenguaje de nuestro propio tiempo, lenguaje doble como lo es el principio de anarquía. Según Heidegger, una translación, una transferencia, una traducción son necesarias incluso para hacernos entrar en la constelación de nuestra propia edad. Debemos *über-setzen* hacia la economía del siglo veinte, como se pasa de un margen a otro[2]. De un modo general, «en una época dada del destino del ser, una traducción esencial corresponde cada vez a la manera en que una lengua nos habla en ese destino[3]». O bien aprendemos a hablar como nos habla hoy la economía de la presencia, o bien lo que hay de prometedor en la técnica se perderá. Por decirlo negativamente: o bien desaprendemos la gramática del *pros hen* o bien el yugo técnico nos resultará fatal. O bien «comprendemos» cómo nos habla hoy la palabra

[1] «Suscitamos la cuestión de la *técnica* y con ello deseamos preparar una libre relación respecto de ella. Esta relación es libre cuando abre nuestro ser-ahí (*Dasein*) a la esencia de la técnica. Si correspondemos (*entsprechen*) a esta esencia estaremos en medida de experimentar el dominio técnico en sus límites» (VA 13 / EC 9).

[2] En un contexto menos extraño de lo que podría parecer, Heidegger dice, por ejemplo, que para comprender y traducir a Parménides debemos antes trasladarnos cerca de él (WhD 137 / QP 209). La edición francesa vierte muy bien «über-setzen» por «tra-ducir hasta la orilla».

[3] SvG 164 / PR 214. El hecho es que después de Heidegger no hablamos aún nuestra lengua destinal.

directora del pensamiento occidental, *eon*, o bien la acumulación de los *onta* consolidará su asalto (*Andrang*). «Si más allá de los discursos sobre la técnica podemos en fin corresponder a su esencia o no, podría ser que ello dependiera de ese "o bien — o bien". En efecto, nos hace falta *antes* corresponder a la esencia de la técnica para preguntar *después* si, y cómo, el hombre controlará la técnica o no la controlará[1]». El "o bien — o bien" es aquí asunto del comprender y del hablar: comprender las órdenes de la edad de la clausura o no comprenderlas; desaprender la gramática del *pros hen* o no desaprenderla. Asunto de sintaxis. Nada de privado en ello.

Heidegger desarrolla las condiciones para la entrada en la lengua destinal sobre todo a propósito del poema. Por el «proyecto poemático de la verdad», una sociedad (*Menschentum*), históricamente dada, responde a lo que es «arrojado en dirección» a ella[2]. Su proyecto, *Entwurf*, corresponde al «bosquejo adveniente», *Zuwurf*, económico. En los escritos sobre el lenguaje así como en los de la deconstrucción, «el ser-arrojado» lo lleva en el «proyecto». Testimonio: «Para seguir el despliegue esencial del lenguaje, para decir después de él que es lo suyo, hace falta un cambio (*Wandel*) en el lenguaje que no podemos ni obtener por fuerza ni siquiera inventar». Es que estamos arrojados en una lengua y más en general en un lenguaje, que se «determina según el destino», históricamente. Medido con esta *Geworfenheit*, todo *Entwurf* es poca cosa: «Todo lo más, podemos preparar el cambio en la relación con el lenguaje[3]». Lo que cuenta es que la esencia doble de la técnica dicta la posibilidad de un hablar doble, del que eventualmente nacerá un hablar más simple, liberado de la gramática que ha constituido a Occidente. Pero esas transiciones serán públicas o no serán.

Las *cosas* desplegadas por el pliegue destinal que es el nuestro, exigen, también, ser liberadas: liberadas del reino principial que las hace objetos. Lo hemos visto: los objetos deben convertirse en cosas[4]. ¿A condición de qué? De que las «dejemos ser», seguramente. Pero ¿es o puede ser eso un asunto individual, privado, «subjetivo»? ¿Cómo podría su

---

[1] WhD 142 / QP 216.

[2] Hw 62 / Chm 59.

[3] US 267 / AP 256.

[4] Véase *supra*, § 34.

liberación ser subjetiva si ella consiste precisamente en deshacer la escisión sujeto-objeto? ¿Y cómo podría ser la serenidad una tarea puramente individual si, en el límite de la clausura metafísica, significa esencialmente la lucha contra los principios epocales? Una vez reconocidos éstos como obstáculos a la libertad aletheoilógica, vemos mejor de qué manera se conjugan liberación y serenidad: para que los objetos «devengan» cosas es necesario un relajamiento del dominio que sea de envergadura económica; que sea de la misma extensión que la comunidad concreta situada bajo el principio de objetividad. Liberar la presencia no puede en ningún caso resumirse en cualquier actitud interior. En este sentido la serenidad no tiene nada de «existencial». Este término, como el de autenticidad que le es correlativo, está «desfasado[1]» en el último Heidegger, porque uno y otro no pueden decir lo esencial, a saber: que las cosas no serán liberadas del principio de objetivación, que no es otro que el principio de representación, el principio de *adaequatio* entendido como subyugación, como dominio, que las cosas no serán liberadas más que con la única condición de un cambio en la vida pública, política. Cambio anti-principial sin el cual jamás la torna económica de nuestro siglo se convertirá en hecho explícito, recubierto como tal. *A priori* político que determina el pensar. Praxis anárquica que restituye la cosa bajo el objeto, la presencia bajo los principios y la verdad como libertad bajo la verdad como dominio.

Las acciones constituyen el tercer factor de la región fenoménica que es lo político. He distinguido entre actuar en sentido estricto, *praxis* (incluyendo la *poiesis*) opuesto a la *theoria*, y el actuar en sentido amplio. Este último es de la misma esencia que el pensamiento: el pensamiento que es «otro» que la teoría. «Lo otro» político que le correspondería estaría hecho de una sintaxis que quiebra el prestigio del *pros hen* en la disposición de las palabras; cosas presentes ellas mismas y no representadas; y acciones recibiendo su sola medida de las órdenes económicas. Prioridad, ciertamente, del pensamiento sobre el actuar: es el pensamiento el que recibe, entiende, lee, recoge, explicita las órdenes y en particular el decaer de los principios. Pero prioridad, por otro lado, del actuar sobre el pensamiento. El aprendizaje de acciones (en el sentido estrecho) anti-principiales, después a-principiales, es el preámbulo del pensamiento como «actuar supremo». Imposible de recibir, de com-

[1] Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, *op. cit.*, p. 41.

prender de leer, de recoger, de explicitar la economía anárquica en tanto que las acciones no precedan al pensamiento que devenga como la economía, a saber: juego sin fondo y sin porqué.

A cierta edad, cada uno posee un saber preliminar de lo que es económicamente posible hacer. Cualidad práctica de la precomprensión que Heidegger descubrió antes de su cualidad histórica. Ese saber nos viene, por decirlo así, de nuestras manos, por ejemplo: de los útiles a nuestra disposición epocalmente. En la edad de piedra no se soñaba con un hacha de acero inoxidable ni, a la inversa, en la edad de la agricultura mecanizada, con un carro de bueyes. De lo que hacemos nace la comprensión implícita de la economía. El esfuerzo filosófico de explicitación quedaría paralizado sin una modificación poiético-político-práctico que la precede. La explicitación no puede ser un puro acto de la conciencia. Ello no quiere decir —como Sartre— que «el hombre es lo que hace», sino que el hombre piensa como actúa (y no siguiendo la antigua razón legisladora: que el hombre actúe como piensa). En *Ser y tiempo*, Heidegger había declarado: «Sin una comprensión existencial, todo análisis de lo existencial permanecerá en el vacío (*bodenlos*)[1]» Versión aún vacilante del *a priori* práctico, puesto que lo «existencial» es asunto de comprensión. Por ello mismo, sin comprensión práctica, *sin práctica*, todo análisis de las economías permanece en el vacío. Versión ya no vacilante: sin praxis an-árquica el decaer de los principios es sólo teoría.

Si en *Ser y tiempo* la autenticidad como condición existencial de pensar podía admitir sobreentendidos individualistas, ya no es así en los escritos ulteriores. La serenidad, concepto clave del segundo periodo a este respecto, disipa tales sobreentendidos. Se opone a la técnica. Ésta marca toda la edad atómica. Ahora bien, si para luchar contra el principio técnico tenemos que «decir "sí" al empleo inevitable de los objetos técnicos y al mismo tiempo decir "no"», la serenidad no puede ya ser

[1] SZ 312. Si Heidegger procediera simplemente según el modelo cuasi-homilético de la exhortación, podríamos *comprender* en primer lugar (la temporalidad extática, la serenidad ontológica, la economía anárquica), *actuar* después (resolución anticipadora, serenidad práctica, abolición de los principios). Modelo esencialmente moral según el cual el actuar se conforma a un tipo ideal. Pero si en cambio, la existencialidad es el suelo, *Boden*, de lo existencial, no se comprenderá justamente mientras que no se actúe. La «comprensión existencial» de SZ es práctica como lo es la comprensión de un útil que nos viene por el manejo.

una actitud elegida aisladamente, heroicamente. Deberá ser la actitud de una edad. De otro modo, la lucha anti-principial a la que invita Heidegger sería quijotesca. Finalmente, la superación del individualismo subjetivista se hace patente en el tercer periodo. Desde ahí puede ser leído retrospectivamente. Para que cedan los pincipios y se cumpla la entrada en el acontecimiento, la praxis a-principial ganará a todos aquellos que vivan en la economía de transición o no será nada. Una impugnación por acciones individuales, marginales, de los principios no puede, por derecho, «traducirnos» a la economía del *Ereignis*. Bastará con recordar el carácter englobante de una «marca» destinal o historial de la presencia para no equivocarse en relación con la envergadura social del imperativo que nos pide que «nos abramos nosotros mismos a la órden[1]». Estas marcas sitúan a todo el mundo, sin excepción posible. Por ellas son puestos en su lugar incluso aquellos que se disfrazan para hacer sobrevivir una edad caducada. Imposible simplemente decir no a la técnica. La simple negación de una posición fundamental «sólo elimina a los negadores[2]». Como mucho podemos decir «si y no». Lo mismo para la *praxis*, que hace explícito el decaer de sus marcas: tarde o temprano debe devenir la praxis de todos. Lo que Heidegger dice de la novedad de la obra de arte —a saber, que nos re-sitúa, nos desplaza y así suspende en adelante todas las acciones corrientes— conviene eminentemente a la novedad económica: «Seguir este desplazamiento significa transformar nuestras relaciones ordinarias con el mundo y la tierra y suspender todas las acciones corrientes[3]».

A cada etapa los escritos de Heidegger contienen así alusiones al *a priori* práctico para el pensamiento sin que éstas estén jamás desarrolladas en sí mismas. Quizá debamos leer en «el niño que juega» de Heráclito[4], en la «vida sin porqué» del Maestro Eckhart[5], en el «eterno retor-

[1] «Debemos situarnos expresamente bajo la orden que nos dicte de pensar conforme al *logos*. Mientras que no nos pongamos en marcha, es decir, en tanto que no nos abramos nosotros mismos a esta orden, que no nos metamos, proponiendo así la cuestión, en camino hacia ello, mientras permanezcamos ciegos de cara al destino que despliega nuestra esencia» (WhD 103 / QP 162).

[2] Hw 89 / Chm 87.

[3] Hw 54 / Chm 52.

[4] SvG 188 / PR 243.

[5] SvG 71 / PR 106-108, véase supra, p. 19.

no» que «eterniza la ausencia del fin final» de Nietzsche[1], otras tantas transformaciones del «suelo existencial» requerido por el pensamiento. Sobre todo nos gustaría saber un poco más sobre las acciones precisas que deben preceder la entrada en el acontecimiento. Inútil, no obstante, auscultar los textos de Heidegger buscando el menor indicio. De *Ser y tiempo*, todavía un intérprete como Marcuse podía decir que «esta filosofía alcanza su sentido supremo en cuanto auténtica ciencia práctica[2]». Pero confrontado con los escritos ulteriores el mismo Marcuse acusará el aire «artificialmente concreto» de toda la empresa heideggeriana[3]. Otra cosa es mostrar el decaer de los fundamentos para toda filosofía práctica así como las condiciones que impone a la vida, algo distinto a erigir un programa de acción o de acciones. Desde la «destrucción de las ontologías» hasta la «entrada en el acontecimiento», pasando por la «escatología del ser[4]», Heidegger se atuvo a la primera tarea, dejando la segunda a otros.

El *a priori* práctico para pensar ese decaer invierte el estatuto transcendental asignado tradicionalmente al pensamiento y al actuar, respectivamente. De las consecuencias prácticas de criterios establecidos para él especulativamente, el actuar gira para ser una condición de posibilidad para el pensamiento preparado así prácticamente. Inversión transcendental que no disminuye en nada el antihumanismo. Las economías de la presencia se despliegan sin mucho control humano. El pensamiento puede elegir permanecer implicado en sus pliegues, sin cuestión. Pero no puede elegir desimplicarse. Puede salir del repliegue mudo o dogmático. Puede empezar a cuestionar. En Heidegger las condiciones de tal salida del sueño dogmático de la filosofía son: que el actuar se dirija expresamente contra toda supervivencia principial para subvertirla, y que esta subversión sea colectiva.

---

[1] N I 437 / N i 339.

[2] Herbert Marcuse, «Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus» (1928), reimpreso en H. Marcuse y A. Schmidt, *Existenzialistische Marx-Interpretation*, Francfort, 1973, p. 60.

[3] Herbert Marcuse, «Heidegger's Politics: An Interview», *Graduate Faculty Philosophy Journal*.VI (1977), p. 29 sig.

[4] SZ 39 / ET 58, SD 44 / Q IV 74, Hw 301 / Chm 267.

§ 41. *El problema de la voluntad*

«No pensamos aún de manera *decisiva* la esencia del actuar[1]».

Sobre el problema de la voluntad en Heidegger, hay una tesis común que se resume poco más o menos así. Para *Ser y tiempo*, la voluntad tiene sus raíces fenoménicas en el cuidado, por tanto en la apertura existencial del ser-ahí. Lo voluntario y lo involuntario se oponen entonces como lo auténtico y lo inauténtico[2], lo que encamina el fenómeno de la voluntad al de la resolución. El ser-ahí resuelto, auténtico, es el ser-ahí volente. ¿Queriendo qué? Sus posibilidades propias, *eigen*, que en la *Eigentlichkeit*, la autenticidad, hace resueltamente suyas. Así la voluntad no es una facultad sino un fenómeno concomitante de las modificaciones por las cuales alcanzo mi verdad más propia, más originaria. Pero por otro lado, siempre según la *opinio communis*, Heidegger deconstruye las nociones de verdad que, sólo ellas, habrían podido servir como idea reguladora para la resolución, a saber, las nociones normativas. La verdad deconstruida, el desvelamiento, no suministra ninguna guía para los impulsos posibles de la voluntad. Ésta se lanza como en la oscuridad. De ahí cierto decisionismo[3] subyacente en el joven Heidegger. Después de la *Kehre*, en cambio, ese decisionismo, culminaría en su contrario, el «dejar ser». Se trataría entonces no ya de querer resueltamente para existir auténticamente, sino de «querer no querer» con el fin de desaprender la objetivación, la representación, el dominio, todo el mecanismo del

[1] Wm 145 / Q III 73 (subrayado mío).

[2] «El ser-ahí podrá comportarse respecto de sus posibilidades de modo involuntario (*unwillentlich*), podrá ser in-auténtico y, de hecho, es según este modo como él es primeramente, lo más a menudo» (SZ 193 / ET 236).

[3] El «decisionismo» se opone al «normativismo» en filosofía legal y moral. En este sentido, y aunque el concepto sea del siglo XX, el principio de Thomas Hobbes «*Autoritas, non veritas facit legem*», es la formulación más sucinta de esta doctrina. Karl Löwith, todavía el campeón de la lectura «existencialista» de Heidegger, ha calificado de decisionismo lo que él denomina «la filosofía de la existencia resuelta» de Heidegger. Según él, el decisionismo es esta doctrina que «destruye» los sistemas normativos transmitidos para exaltar «el pathos de la decisión en nombre de la pura resolución», Karl Löwith, *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart, 1960, p. 93.

pensamiento esencialmente técnico. La transición del decisionismo a la serenidad no se habría hecho sin dificultad: en el ensayo «*El origen de la obra de arte*» (1935), los dos temas, voluntarista y antivoluntarista coexistirían curiosamente, si bien, veinte años más tarde, Heidegger se verá obligado a añadir un suplemento a este ensayo. Ahí se esforzará un poco tortuosamente por reconciliar la oposición entre «querer» y «dejar», al traer el uno y el otro al «compromiso ek-stático del hombre existente en el desvelamiento del ser[1]». Que él se tome la molestia de declarar en numerosas ocasiones que «la resolución en *Ser y tiempo* no es acción decidida[2]» indicaría precisamente cuan artificial es la armonización retrospectiva de esas dos posiciones, hasta qué punto constituían un problema. Brevemente, «la torna» vendría acompañada por una «abdicación de la voluntad como afirmación de sí frente al ser[3]».

---

[1] Rc 97 / Chm 66.

[2] Hw 55 / Chm 53. En otras palabras, dice que la *thesis* — *setzen* o *feststellen*, poner o establecer — debe comprenderse como «dejar extender en su irradiación y su presencia» y no como fijación (Rc 96 / Chm 66, cf. Wm 159 / Q III 96 y Gel 61 / Q III 213).

[3] Jarava L. Mehta, *Martin Heidegger: The Way and the Vision*, Honolulu, 1976, p. 337; cf. *Ibid*, p. 33, 74 y 352. Hannah Arendt en su capítulo «Heidegger's Will-not-to-will», *The Life of the Mind*, t. II, New York, 1978, p. 172-194, se apoya extensamente en Mehta, sobre todo cuando describe el «dejar-ser» como una «alternativa» opuesta a los esbozos fijados por la voluntad, p. 178. Una de las tesis fundamentales de sus dos volúmenes — titulados respectivamente *Thinking* y *Willing* es justamente que pensar y querer son «opuestos», p. 179.

Herbert Marcuse resume esta opinión común sobre el decisionismo heideggeriano: «En Heidegger el contexto social y empírico de la decisión, así como sus consecuencias, es puesto entre paréntesis. El asunto principal es de decidir y actuar conforme a decisión. Que en ella misma y en sus fines la decisión sea moralmente y humanamente positiva o no, poco importa». «Heidegger's Politics: An Interview», *in Graduate Faculty Philosophy Journal*, VI (1977), p. 35.

A todas estas interpretaciones de la resolución, de la decisión y de la voluntad, se opone la que da Birault: «Este dejar--ser es lo que *Sein und Zeit* denominaba *die Entschlossenheit* y lo que los escritos más recientes denominan *Gelassenheit* [...]. La "decisión resuelta" de *Sein und Zeit* no tiene la significación "heroica" que creíamos poder prestarle, ni la *Gelassenheit* la significación "quietista" que querríamos conferirle [...]. No hay que pensar la *Entschlossenheit* a partir de las formas tradicionales del querer, al contrario, hay que pensar esas formas a partir del *Entschlossenheit* con el fin de elaborar una *teoría no voluntarista de la voluntad*». *op. cit.* p. 519.

Todo esto es plausible, pero lo que esta opinión común no dice resulta más instructivo sobre el actuar como condición del pensamiento que lo que dice.

En primer lugar, y por comenzar por lo más simple, no dice nada de la palabra *Entscheidung*, decisión. En alemán, como en francés [también en español], deriva de un verbo que significa «separar», «cortar». ¿Separar y cortar qué? «El pensamiento aún no se ha erigido a partir de la separación (*Scheidung*) de la cuestión metafísica del ser concerniente el ser de lo ente, con la cuestión que se pregunta más originariamente, es decir, sobre la verdad del ser[1]». Separación de dos tipos de cuestión. La primera es «metafísica», la segunda ya no lo es. Separación entre dos eras, pues. Estas líneas dicen muy claramente que las cuestiones inventadas por el hombre no deciden nada esencial; que la separación de las dos cuestiones historiales ocurren antes incluso que él pueda intervenir; que la decisión en el sentido de separación y de corte es, en otros términos, económica: pone de parte una edad, pone de parte un orden histórico de la presencia, un mundo. «El mundo es esta apertura que abre las amplias vías de decisiones simples y esenciales en el destino de un pueblo historial[2]». Una decisión, pues, es asunto de destino colectivo. Es la disyunción entre dos eras económicas.

Toda decisión esencial es no solamente económica sino aún aletheológica: «El mundo es el claro de las orbitas de las órdenes esenciales, órbitas en las cuales toda decisión se ordena. Pero toda decisión se funda sobre algo que no domina, que está oculto y que está extraviado; dicho de otro modo, no sería nunca decisión[3]» Una decisión económica es esencial porque arranca el claro a lo oculto, el «mundo» a la «tierra», la *alétheia* a la *léthé*. Una constelación de verdad determina las órbitas —las vías o los canales que tienen causas relacionadas con las «marcas» de una edad— por donde nos llegan las órdenes económicas. Concretamente, por ejemplo, la decisión o disyunción de donde nació la edad postmoderna (experimentado por Marx en 1845, por Nietzsche en 1881, por Heidegger en 1930) establece los avances técnicos, la idea misma de progreso, como el conducto para nuestra edad de lo que es verdadero y falso,

[1] N II 293 / N ii 235.

[2] Hw 37 / Chm 37.

[3] Hw 43 sig. / Chm 43.

a hacer y no hacer[1]. Se podría decir que estas órdenes no son más que el orden concreto y estructura de lo presente-ausente, el orden aletheológico que predomina en una edad. Este orden, Heidegger lo designa aquí como el conjunto de «órbitas» según las cuales una decisión histórica organiza una economía dada. El concepto de órbita añade un elemento de estructuración al de *alétheia*.

Económica y aleteológica, toda decisión esencial es aún no humana. He aquí algunos ejemplos de lo que Heidegger denomina «decisivo» históricamente: son las «palabras fundamentales» tales como «verdad, belleza, ser, arte, conocimiento, historia, libertad[2]», «una posición fundamental transformada[3]», «el pensamiento constructor[4]», «el pensamiento del eterno retorno[5]». Siempre una decisión disyuntiva que precede las decisiones volitivas. Sea Marx: «que para Marx el hombre y solamente el hombre (ya nada distinto) sea de lo que se trata, ello *está decidido de antemano*. ¿Desde dónde está decidido? ¿Cómo? ¿Con qué derecho? ¿Por cuál autoridad?... No podemos contestar a esas preguntas más que volviendo a la historia de la metafísica[6]». Así el humanismo filosófico es también producto de una decisión económica, no humana.

Las decisiones disyuntivas —económicas, aletheológicas, antihumanistas— restringen el espacio de las decisiones volitivas posibles. Ellas

---

[1] En el ensayo sobre «*El origen de la obra de arte*», donde se encuentran todos estos pasajes, Heidegger puede así preguntar: «¿Es el arte un modo esencial y necesario de advenimiento de la verdad que *decide* de nuestro ser-ahí histórico, o no lo es?» (Hw 67 / Chm 63). El arte ya no es quizá una «órbita» principal que traza caminos para nuestra existencia. La religión también, tras haber servido como intermediario para las órdenes esenciales durante siglos, ha perdido ahora esta función: «es el estado de indecisión en relación al Dios y a los dioses» (Hw 70 / Chm 70. En efecto, «que el Dios viva o permanezca muerto, ello no se *decide* por la religiosidad de los hombres [...] Que Dios sea Dios, ello adviene a partir de la constelación del Ser y en el interior de este» (TK 46 / Q IV 154, subrayado mío).

[2] N I 168 sig / N i 133 sig.

[3] FD 38 / QCh 60.

[4] Este pensamiento «de-cide constantemente de las medidas y de las alturas [al proyectarlas] y por consiguiente elimina [rechaza, pues] [...] La construcción pasa por decisiones» (N I 64 / N i 497, paréntesis del traductor francés).

[5] De este pensamiento, «posibilidades de *decisión* y de *separación* se siguen en relación al ser-ahí del hombre en general» (N I 393 / N i 307, subrayado mío).

[6] VS 132 / Q IV 332.

constituyen el límite, pero también la buena fortuna. Que en su esencia las decisiones volitivas sean estructuradas por las decisiones disyuntivas es lo que está indicado en la primera línea de la *Carta sobre el humanismo* citada *supra*, en exergo: «No pensamos de manera suficientemente *decisiva* aún la esencia del actuar». Es que el actuar volitivo puede ser esencial como las decisiones disyuntivas. ¿Cuál es el actuar esencial, posible tras la disyunción entre modernidad y postmodernidad? Lo he dicho, es el actuar que renuncia a los principios y se adhiere a las transmutaciones económicas. Este actuar, hecho posible en la edad de la clausura y gracias a la torna, sería originario. «¿Estamos, en nuestro ser-ahí, históricamente cerca del origen originario?»

Asunto de «comportamiento» añade Heidegger, de un «"o bien — o bien" y de su decisión[1]». La distinción es clara: una decisión esencial, disyuntiva, histórico-destinal, económica, aletheológica, no humana, precede, como su condición de posibilidad, todas las decisiones humanas o volitivas, todo comportamiento, como el ser-arrojado precede todo proyecto. El primer tipo de decisión lo denomina Heidegger también una crisis. «El pensamiento [del eterno retorno] aunque deba pensarse en el instante creador de la decisión individual, pertenece a la vida misma: ella constituye una *decisión histórica* — una crisis[2]». Las decisiones «críticas» hacen las condiciones históricas de la vida misma. Ellas se distinguen de las decisiones «creadoras» como la vida se distingue del instante. Todos esos términos están, en Nietzsche, fuertemente sobredeterminados. Tampoco diremos que Heidegger parafrasee aquí a Nietzsche. Los otros textos que he producido muestran suficientemente que las decisiones humanas pueden adaptarse o no adaptarse a las decisiones económicas que los preceden y *suúan*. El concepto de decisión, en Heidegger, es topológico ante todo. Aquí aparece un pretendido «decisionismo» difícil de sostener.

La voluntad puede seguir el flujo económico o no seguirlo. Nos acordamos de que el último principio epocal, cuya eficacia culmina en la técnica, es el ser como voluntad. Es, sobre todo, en esta figura metafísica última en la que Heidegger insiste. Ahora bien, en la edad de la clausura seguir las modificaciones económicas es «voluntariamente renunciar

[1] Hw 65 / Chm 62.

[2] N I 415 / N i 323.

al querer», voluntariamente destituir la voluntad como última marca metafísica, como ser del ente, como marca de nuestra edad. Para que en nuestro ser-ahí estemos «historialmente cerca del origen originario», la condición es el decir: «Quiero el no-querer[1]». Una vez más, el actuar que revoca los principios es la condición del pensamiento.

¿Pero cual sería el alcance del actuar contrario que pretende consolidar los principios? ¿Qué significa *no* adaptar las decisiones históricas como nuestra condición? Hannah Arendt no se equivoca, sin duda, cuando evoca a este propósito la *adikia* de Anaximandro. Heidegger comprende la *diké* como acuerdo en la presencia, acuerdo entre venida y retracción. La *adikia* es el desacuerdo. «El desacuerdo consiste en que, cada vez, permanece un tiempo, procura erigirse sobre la permanencia en el sentido de la pura persistencia, en la duración». En el ente «injusto», «la permanencia no quiere ceder su día[2]». La presencia se extiende, se consolida, se obstina contra la ausencia. Permanencia y persistencia que son lo opuesto a la emergencia originaria, incesantemente nueva y «ajustada» a la ausencia. Voluntad que está en lo opuesto al pensamiento. Que en la edad terminal de la filosofía la voluntad humana pueda devenir absoluta —no queriendo nada que no sea ella misma— la revela como lugar de una insurrección posible: ella es esta fuerza que busca erigir el sí mismo en un en sí permanente, y el tiempo en presencia constante[3]. Si la «justicia» consiste para cada cosa en venir y en repartir a medida de las economías, la voluntad es el nombre de la rebelión contra esta justicia. La presencia acontecimental será así asunto del pensar, y la presencia constante, asunto del querer. Pensar y querer comprendidos no como facultades del alma sino como modalidades de apertura al mundo. El actuar principial es *hybris*.

Para esta voluntad insurreccional, absoluta, Heidegger busca una contravoluntad. La simple posibilidad de «querer no querer» sitúa al actuar ante la alternativa: o bien dejarse llevar por las economías, o bien

[1] Gel 32 / Q III 184.

[2] Hw 328 / Chm 290. Respecto de la «cuaternidad», Heidegger dice que al contrario «ninguno de los cuatro pretende persistir» (VA 178 / EC 214); cf. Arendt, *The Life of the Mind*, *op. cit.* t. II, p. 193.

[3] Podemos suponer que la interpretación de la *adikia* tiene su punto de partida en la de la técnica moderna: es el hombre contemporáneo que «se extiende y se pone como señor de la tierra» (VA 34 / EC 36).

rebelarse contra ellas, inmovilizar la presencia sobre una adhesión ficticia. Entre el dejarse llevar y la adhesión, Heidegger elige el primero. Las decisiones volitivas o bien se abandonan a las decisiones disyuntivas que hacen época, o bien se endurecen contra éstas. Grandeza de Hölderlin y de Nietzsche: uno y otro han osado entregarse al deslizamiento por el cual toma fin la edad moderna y quizá la edad metafísica. El oficio de poeta aparece no obstante como más lúcido que el oficio de pensador. A diferencia de Hölderlin, Nietzsche «no era capaz de discernir las raíces historiales de la cuestión metafísica de la verdad en general, ni de sus propias decisiones en particular[1]». Sus propias decisiones se inscriben enteramente en la otra decisión, la «decisión que no es tomada por nosotros sino que, en tanto que historia del ser, es pronunciada por el ser para nuestra propia historia». Con Nietzsche, la metafísica «tomó un giro decisivo para el acabamiento de su propia esencia[2]». Pobreza de los pensadores de transición: Nietzsche permanecía en la ignorancia necesaria del giro que se operaba a través de él. Pero su *Mudenken*, pensamiento acompañando ese giro es instructivo. Muestra que las decisiones prácticas pueden acercar la decisión historial como sus asíntotas. Buena fortuna de las edades de transición cuando la serenidad práctica, el abandono de sí a las variaciones, se convierte en una posibilidad concreta; cuando es posible querer el no querer.

El concepto de la decisión, en Heidegger, nos obliga a dar muchas respuestas al problema de la voluntad. 1. En el primer sentido, esencial, una decisión es la separación o disyunción historial entre dos economías de la presencia, su puesta aparte. Los cambios de la historia de la metafísica así como la torna fuera de la metafísica son decisiones no humanas, aletheológicas. 2. La disyunción contemporánea sitúa en contigüidad la economía del último principio metafísico, la voluntad de voluntad, y una economía posible desprovista de principio. Económicamente hablando, la torna es esta decisión por la cual es destituida la voluntad como marca cada vez más exclusiva de la civilización occidental. 3. Las decisiones individuales y colectivas, nuestros actos voluntarios, se inscriben siempre en el horizonte de las decisiones económicas. El hombre es «usado», «utilizado» para y por esas incursiones cortantes. 4. En el interior del horizonte así recortado, el actuar es situado ante un

[1] N I 633 / N i 491.

[2] N II 98 / N ii 81.

«o bien — o bien»: los actos voluntarios se meten explícitamente a merced del devenir o no; en términos temporales: la presencia es vivida como acontecimental o como constante. 5. De este «o bien — o bien» nace, sea la «filosofía», sea «el pensamiento». La búsqueda voluntaria de la presencia constante será algo por destituir si el pensamiento es reclamado a hacerse pensamiento de la presencia acontecimental. Querer el no querer es la condición práctica para el «pensamiento del ser».

El pensamiento nace de dos parientes, de dos tipos de condiciones. Podremos oponer su condición económica a su condición práctica como el condicionamiento al *a priori*. La condición como condicionamiento, Heidegger la describe como planificación de un mundo. «Allí donde sobrevienen las decisiones esenciales de nuestra historia — por nosotros recogidas o abandonadas, desconocidas o puestas en cuestión de nuevo — allí se ordena un mundo[1]». Ordenación que es la condición económica en el seno de la cual nosotros podemos eventualmente recoger o abandonar, desconocer o poner en cuestión las decisiones que han hecho historia — en el seno de la cual puede nacer un pensamiento, si el tiempo está maduro como se dice, que quiebre este condicionamiento. La condición *práctica* de este mismo nacimiento de otro pensar es enunciado mejor por la trasmutación del *a priori* que es el «querer» en el *a priori* que es el «dejar». Trasmutación de un querer en el otro, de un querer absoluto, porque se quiere a sí mismo, en «ese querer que, renunciando al querer, se ha dejado introducir (*eigenlassen*) en lo que no es una voluntad[2]». El actuar que quiebra el condicionamiento metafísico nos introduciría plenamente en lo que Heidegger denomina aquí *die Gegnet*, la «libre extensión» que no es otra que la economía liberada de los principios. «Cuando nos dejamos introducir en la serenidad girada hacia la libre extensión, entonces queremos el no querer[3]».

A la cuestión «¿Qué hacer?», Heidegger tiene una respuesta. No insta a la decisión por la decisión. No predica tampoco el amor para combatir el odio, ni la expropiación de los expropiadores para combatir la injusticia. Sino que invita al derrocamiento expreso de los principios epocales que económicamente basculan ya. Lo que puede resultar difícil es que a este derrocamiento lo concibiéramos como empresa voluntaria,

[1] Hw 33 / Chm 34.

[2] Gel 66 / Q III 219.

[3] Gel 59 / Q III 211.

«decidida», «resuelta», «enérgica» (*tatkräftig*). Para Heidegger, en cambio, el no querer y la serenidad son más subversivos y contestatarios que todo proyecto de voluntad que «quiere actuar y quiere la efectividad como su elemento[1]».

2
Desplazamientos anárquicos

> «El acontecimiento concede, cada vez, la demora en la cual la historia aprehende la caución de una época. Esa demora, durante la cual el ser se entrega en el campo que se ha abierto, no se obtiene nunca a partir del tiempo calculado históricamente ni bajo el criterio de éste. La demora concedida no se revela más que a un examen que de aquí en adelante sepa presentir la historia del ser, esta meditación no debió triunfar más que bajo la forma de una miseria esencial que, sin ruido ni continuación, altera todo lo que es verdadero y real[2]».

Estas líneas con las cuales se termina la obra en dos volúmenes de Heidegger sobre Nietzsche, hablan de épocas que articulan la historia. Después, habrá una silenciosa sacudida en la que se prepara una transición. Veamos antes cual es la inteligencia del tiempo que, según el texto, autoriza a hablar de una tal transición; después, cuales son los desplazamientos que conlleva.

El tiempo es un tiempo de «demoras». Esta palabra (*Frist*) suministra el concepto genérico que cubre, por una parte, el tiempo epocal y,

[1] Gel 60 / Q III 212.

[2] N II 490 / N ii 398. La palabra «*Epoché* al final de la primera frase es un añadido posterior por el cual Heidegger sustituyó *Zeit*», cf. Martin Heidegger, *The End of Philosophy*, traducido por Joan Stambaugh, New York, 1973, p. 83, la nota de la traductora.

por otra, el tiempo que ya no es epocal. Que cierta historia tienda a su fin no significa que el tiempo deba en adelante ser comprendido como homogéneo, rectilíneo. Ya no se articula en épocas, es decir, en instauraciones súbitas de eras en que el ser se reserva: en la instauración súbita de economías en que la presencia está regida por un archi-presente. No obstante, tras la transición silenciosa, el tiempo sigue articulándose. ¿Cómo?

Las demoras temporales provienen del «acontecimiento», es decir, de la entrada en relaciones mutuas de todo lo que está presente en una edad. Esta entrada en presencia «concede las demoras» que permanecen incalculables. Al meditarlas nos vemos poseídos por una «miseria esencial»: rechazo, por parte de Heidegger, de una historia y de transiciones históricas en que reinan leyes que tienen alguna afinidad con el entendimiento. Las demoras no se miden ni bajo el criterio histórico, ni bajo el de la Providencia, aunque esté secularizada en una racionalidad especulativa. El acontecimiento da, más bien, lugar a una historia que puede solamente «presentirse», *ahnen*. Palabra polémicamente antiracionalista. Si los tiempos propios a los dispositivos de la presencia provienen del despertar, la historia es no solamente discontinua sino precisamente ajena a la razón. No podemos decir ya que, en todo tiempo de la civilización, la razón reina en el mundo, y menos aún que la razón viene a sí misma en y por la historia, que la razón encuentra en la historia su propia aspiración y la plena posesión de sí misma. No podemos ya sostener esos artículos de un racionalismo triunfalista desde el momento en que el método es fenomenológico, en el sentido en que la presencia no se entrega más que en el campo finito que ella se ha abierto al detener las constelaciones aletheologicas sobre tal o cual configuración, siempre a largo plazo. Decir que las demoras temporales provienen del acontecimiento es decir que el tiempo no es continuo. Los pasos de una constelación a otra constituyen la miseria de la razón.

Las demoras provenientes del acontecimiento no son, además, lapsos de tiempo. Ellas «conceden» éstos. Dicho de otro modo, estas demoras no son periodos históricos. El esquema de pensamiento permanece aquí transcendental. Heidegger busca condiciones de posibilidad: las *demoras* que sobrevienen súbitamente son las condiciones que hacen posibles los *periodos* en la historia, como el *acontecimiento* por su parte hace posibles esas demoras. Más arriba hemos visto la versión no aún temporalizada de esta diferencia triádica: el modo de presencia (*étance*, *die Anwe-*

senheit, die Seiendheit) hace posible el ente (*das Anwesende, das Seiende*) (diferencia metafísica), ella misma hecha posible por el ser (*das Anwesen, das Sein*) (diferencia fenomenológica). Las demoras no son entre tanto estrictamente comparables al modo de presencia (*étance*) en su función transcendental puesto que aparecen a una mirada que «sepa presentir la historia del ser». Hablar de «demora» es hablar de «época» en tanto que liberada de lo que es justamente esencial al *epechein*, a saber, el movimiento de ocultación en que la presencia se recusa, se oculta detrás del presente. El modo de presencia (*étance*) designa lo que la metafísica tiende a hipostasiar como el «ser mismo», atemporal. Las demoras, ellas, designan el movimiento de temporalización histórica del acontecimiento: en los términos de *Ser y tiempo*, la traducción de la *Temporalität* en *Geschichtlichkeit*[1]. Temporalización en que la historia «detenta la caución» de una edad. Temporalización que escande la historia y que, dado el hecho de esta prioridad, no puede medirse «a partir del tiempo calculado históricamente». Si por la temporalización la presencia se entrega al campo histórico que ella se ha abierto, esas demoras incomparables son la traducción del acontecimiento en historia. Ellas suministran el término medio para traducir lo originario en original.

Ahora bien, hoy, las demoras que provienen del acontecimiento y que acuerdan las edades de la historia, abren sobre algo que «desde ya» es nuestro, que desde ya es posible. La primera mitad de la cita —que habla del tiempo articulado en demoras, de su proveniencia del acontecimiento y de su función transcendental mediana— se aplica a todos los cambios de la historia. La segunda, en cambio, habla de la torna que es la edad tecnológica. Es en el momento de la clausura metafísica cuando se altera «sin ruido ni continuación todo lo que es verdadero y real». Momento de miseria absoluta. En cuanto a los cambios de la historia epocal, la miseria es relativa: relativa al principio en el que la fuerza organizadora se desvanece. Ejemplo: cuando el campo medieval de tensión Creador-creatura bascula y cede al campo de tensión cartesiano sujeto-objeto, la miseria es considerable. Para medir lo verdadero ya no hay recurso a un Dios que dice «Yo soy la verdad», sino solamente al hombre que dice «yo pienso»; para garantizar lo real ya no se recurre a

[1] Heidegger denomina «*Temporalität*» la «determinación del sentido del ser a partir del tiempo», y «*Zeitlichkeit*» a la «constitución del ser del Dasein» (GA *24* 22, cf. SZ 39 / ET 58).

una jerarquía de participación sino solamente a un acto de percepción. Alteración, ciertamente, de todo lo que es verdadero y real, pero alteración relativa a los principios epocales que cambian. El ministerio principal pasa de Dios al hombre. En la torna *fuera* de la historia epocal, en cambio, la miseria es absoluta, «esencial». El decaer de los principios significa que con la tecnología, el ciclo de los entes supremamente verdaderos y supremamente reales —Mundo, Dios, Hombre— se ha agotado. Decaer sin ruido, pero también «sin continuación», puesto que ahí no hay nada que tome el relevo. ¿Dónde buscar en adelante la medida de lo verdadero y garante de lo real? He aquí la miseria esencial del que la crisis de la razón es sólo un contragolpe. De una época metafísica a otra, los desplazamientos son principiales. Pero si la metafísica es el conjunto de las economías gobernadas por una figura del *arché*, entonces, de la era metafísica a la post-metafísica, los desplazamientos son anárquicos.

Desde el punto de vista de los fundamentos de la filosofía práctica, esos desplazamientos afectan a nociones clave con las cuales los filósofos han intentado comprender el actuar. Destacaré cinco de esas nociones: finalidad, responsabilidad, función, destino, violencia. Su elección, manifiestamente arbitraria, resulta del rango que tienen, sea en un acercamiento tradicional del actuar y de la *praxis*, sea en Heidegger. Otros conceptos merecerían ser sometidos al test del desplazamiento económico. Ya he sometido con anterioridad conceptos prácticos tradicionales y tan fundamentales como libertad y voluntad o decisión. Resulta entonces que de ser conceptos prácticos, giran hacia lo topológico. De las cinco nociones indicadas quiero mostrar solamente lo que adviene cuando dejamos de comprender el campo abierto de la presencia como ocupado, como obsesionado por un Primero que, de un modo u otro, es legislador; qué ocurre cuando la presencia es des-obsesa.

Que se entienda, finalmente, que ante todo se trata de un test. Como Kant[1] y Nietzsche[2], Heidegger hace un ensayo de pensamiento, *Denkversuch*. El modelo a «testar» en sus consecuencias prácticas es lo que he denominado la hipótesis de la clausura, la hipótesis de que, con la torna técnica, los principios epocales decaen.

---

[1] Es sobre todo en el prefacio a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* donde Kant subraya el carácter experimental (B XI, XVI, XVIII, XX, XXII, XXXVI, XXXVIII): la «revolución copernicana» es un *Versuch*.

[2] *Werke*, *op. cit.*, t. I, p. 441; t. II, p. 406 y 605.

§ 42. *La negación práctica de la finalidad*

«En el bosque hay caminos que a menudo están cubiertos de maleza y se pierden pronto en un espesor impenetrable.

Los llamamos *Holzwege*.

Cada uno sigue su propio trazado, pero en el mismo bosque. A menudo parece que uno se asemeja al otro. Pero es sólo una apariencia. Leñadores y guardias se conocen en los caminos.

Ellos saben lo que quiere decir estar atrapado en un *Holzweg*[1]».

Para comprender el alcance de la metáfora de «los caminos que no conducen a ninguna parte» en Heidegger, hay que oponerlo a una declaración de fe en la teleología, tal como la de Aristóteles, ya citada, en las primeras líneas de la *Ética a Nicómaco:* «Todo arte y toda investigación, y de modo semejante toda acción y toda elección, tienden a algún bien[2]». Bajo el concepto de *Holzwege,* Heidegger trata de pensar una cierta abolición de la finalidad en el actuar.

La observación de que todas nuestras actividades tienden hacia algún bien sirve, en Aristóteles, de punto de partida para establecer cuál es la ciencia «arquitectónica» o ciencia primera. Esta dirigiría el saber, así como toda acción y toda elección. La ciencia suprema sería ciencia del fin supremo. Ordenaría las ciencias múltiples como el fin único ordenaría la persecución práctica de nuestros fines múltiples.

Para comprender semejante pretensión totalitaria del concepto de fin poco importa que la ciencia directriz sea, a fin de cuentas, la sabiduría o la política[3]. En los aristotélicos medievales la ciencia que trata del «fin último» será la teología. Ella nacerá también de una declaración de fe sin

[1] Hw 3 / Chm 7.

[2] Véase *supra*, p. 115, n. 2.

[3] Según la *Metafísica*, A, 2; 982 b 2-7, esta ciencia arquitectónica es la ciencia de los principios y de las causas denominada sabiduría. Según la *Ética a Nicómaco*, I, 1; 1094 a 27, es la política.

límites en la finalidad: «Cualquier cosa, por su actuación tiende hacia el fin último[1]». Lo que nos importa es que en estas perspectivas teleocráticas ninguna prosecución de repente «se pierde en un espesor impenetrable»; en rigor todos los caminos prácticos, así como teóricos, llevan a alguna parte, si bien a menudo de un modo tortuoso, a saber, a la felicidad. La idea de una ciencia primera supone ante todo que en todas nuestras actividades hay una finalidad a alcanzar. Ella supone, después, que el reino de la finalidad transciende la distinción entre teoría y práctica. Finalmente, supone la unicidad del fin último.

En el edificio aristotélico, gobernado totalmente por la idea de fin, Heidegger comienza por desplazar los cimientos. Lo hemos visto ya: según su interpretación fenomenológica de Aristóteles, *theoria* y *praxis* hunden sus raíces una y otra en la *poiesis*. La ciencia directriz *de hecho*, que conduce a las declaraciones de fe en la finalidad, no es ni la sabiduría, ni la política, sino el saber-hacer, la *techné*. La finalidad es operativa ya desde el comienzo, en la producción. Su contexto propio es el de la sustancia sensible y de las causas, estudiadas en la *Física*. La representación de los fines, la causalidad final, es directriz para la filosofía en general desde que la experiencia clave de la que nace la metafísica es la fabricación. Las otras tres causas no entran en juego más que una vez dada la finalidad. Una vez que hay algo que fabricar, este fin concebido por adelantado y establecido como marca, «mueve» el agente eficaz, la forma, la materia. Sin meta por alcanzar, sin estatua que modelar, es inútil ponerse a la búsqueda de un escultor, de una forma, de un material. Para Heidegger, la preeminencia de la finalidad en filosofía resulta del acceso de la sustancia sensible en Aristóteles al rango del ser por excelencia. El prestigio de la finalidad «en todo arte y toda investigación, y así mismo en toda acción y toda elección» reposa sobre la identificación de la *ousia* con la sustancia sensible, ya sea producida por el hombre o por la naturaleza.

Antes de destacar un segundo desplazamiento operado por Heidegger, que tiene que ver con la noción de *ousia*, retengamos ya el desafío, que bajo la metáfora de *Holzwege*, lanza a las declaraciones de fe ilimi-

[1] Tomás de Aquino, *Suma teologica*, 1 Pars, q. 62, art. 3, ad 4. Tomás de Aquino dice, además, que en el proceso en que una cosa causa otra, el fin «mueve» las tres otras causas. Ella es primera en el proceso de causar, en el efecto producido, *ibid*, q. 5 art. 4.

tada en la finalidad. Este desafío no consiste evidentemente en querer anular el pensamiento teleológico pura y simplemente. Consiste en limitarlo: anularlo en el momento del «fin de la metafísica», la *metabasis eis allô genos*, la transposición de la finalidad arquitectónica fuera del dominio de la fabricación, en el del actuar y del pensar en general. En el límite de los tiempos, el pensamiento no será el único en quedarse sin fin, según Heidegger: «ni ruido ni continuación», sin propósito concebido por adelantado y ejecutado según un recorrido deliberado, sin discurso. El actuar también deberá sustraerse a la empresa de la finalidad que no es sino una categoría aplicada a la fabricación. Doble empobrecimiento en el pensamiento y en el actuar, en el límite de la clausura. Doble empobrecimiento que no es sino un único desaprendizaje de los fines. Es así al menos como Hannah Arendt comprende la metáfora de los *Holzwege* cuando escribe: «De este pensamiento [...] no se puede decir que tenga una meta [...] una finalidad concebida por adelantado y establecida como marca [...]. La metáfora de los "caminos que no conducen a ninguna parte" es pertinente». Hannah Arendt añade que el pensamiento así descrito «no puede tener una finalidad última —conocimiento o saber— que no sea la vida misma[1]».

El primer desplazamiento operado por Heidegger en el comienzo de la metafísica tiene como resultado el de restringir el sentido de la finalidad: ella sólo es directriz en el contexto de la fabricación. El segundo desplazamiento consiste, al contrario, en una extensión del sentido. Afecta a la noción de *ousia*. El sentido premetafísico de este nombre sobrepasa la sustancia. Heidegger sostiene que con Aristoteles la metafísica se volvió de golpe, originalmente, ousiología y la ousiología, teleología. «Esta palabra *ousia* sólo fue conformada como "término técnico" con Aristóteles. Este modo consiste en esto, en que Aristóteles extrae del contenido de esta palabra algo decisivo que él retiene de su significación única[2]». ¿Cuál es el sentido unívoco extraído por Aristóteles respecto de una mayor riqueza primitiva? No puede ser otro que el que predomina en el «libro de fondo», que es la *Física*, donde está la cuestión. El sentido unívoco de *ousia* sólo puede nacer de «la interpretación aristotélica de la movilidad, el asunto más difícil de pensar en toda la historia de la

[1] Arendt, «Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt», *in Merkur* XXIII / 258 (1969), p. 895. Cf. Arendt, *The Life of the Mind*, *op. cit.*, t. I, p. 197.

[2] Wm 330 / Q II 209, cf. GA 55 y 73.

metafísica occidental». Aristóteles realza la palabra *ousia* y extrae lo que tiene que ver con el movimiento y su fin. El movimiento de producción se termina con la sustancia. Si con ella el envío hacia el fin es completo, entonces la sustancia es «última» en el orden de los fundamentos, como lo es en el de los cambios. Su título de supremacía le viene de que ella, y sólo ella, contiene su fin en sí. Tener el fin en sí es lo que quiere decir la palabra *entelecheia*. «Ese nombre, forjado por Aristóteles, es la palabra fundamental de su pensamiento [...]. Cuando algo es en el modo de la *entelecheia* sólo entonces lo denominamos verdaderamente ente[1]». La palabra *energeia* quiere decir: la sustancia está plenamente «en obra», es la obra, *ergon*, acabada. Que ella sea por naturaleza, *physei on*, o artefacto, *techné on*, el cambio termina en la sustancia. Tener su fin en sí, he aquí el más alto sentido del ser tal como se mantiene a lo largo de la época metafísica. ¿Pero por qué conviene a los ojos de Heidegger extender el sentido de *ousia* más allá de lo que posee su fin en sí mismo?

Es que al extraer del contenido de la palabra *ousia* la «posesión del fin», la entelequia como sentido supremo del ser, Aristóteles deja escapar algo de este contenido, lo reduce. «El otro momento esencial de la *ousia* se ha perdido: la entrada en presencia. Ahora bien, eso es lo que para la noción griega del ser, constituye el punto decisivo[2]». Todo esfuerzo de Heidegger consiste en recuperar, más allá de la época metafísica, este sentido del ser que es la entrada en presencia. Desde *Ser y tiempo* comprende la *ousia* como presencia[3]. Más tarde, cuando adquiere el concepto de diferencia ontológica en tres términos (*Seiendes — Seiendheit — Sein*), la *ousia* designa el ser de lo ente tal como lo concibe la metafísica, en consecuencia el modo de presencia (*étance*) y la *parousia*, ese excedente que Aristóteles dejó escapar, el ser en tanto que venida a la presencia. De ahí la triada *on — ousia — parousia*, puesta en paralelo por Heidegger con la triada «ente presente» (*das Anwesende*) — modalidad de la presencia (*etance*, *die Anwesenheit*), «venida a la presencia[4]» (*das Anwesen*).

El reparto entre la *ousia*, tal como Aristóteles la extrae, y su excedente muestra que el prestigio de la causa final en filosofía resulta del pres-

[1] Wm 352 / Q II 243-245, cf. N II 404 sig. / N ii 325 sig.

[2] Wm 342 / Q II 227.

[3] SZ 25 / ET 42.

[4] Hw 122 / Chm 113.

tigio sistemático del libro de la *Física* o, en términos de ontología regional, del prestigio de la región del «hacer» y de lo realizable. La acción y el pensamiento son reunidos en ese esquema finalista por una reducción de perspectiva que hizo época: reducción de la mirada que, de la *parousia*, no ve ya más que la *ousia*; que de la venida a la presencia no ve más que la sustancia. Las líneas de la *Ética a Nicómaco* citadas más arriba ilustran el contragolpe, en la teoría del actuar, de la extracción aristotélica por la cual la presencia estará en adelante sujeta a la representación de un fin. Heidegger debe restringir el alcance de la finalidad al único dominio de la fabricación *porque* extiende el alcance de la *ousia* (como *parousia*) más allá del dominio de la sustancia sensible.

Es la sujeción del pensamiento y del actuar a la representación de un fin lo que Heidegger viene a destapar con la metáfora de los *Holzwege*, de los caminos que no conducen a ninguna parte.

Destapar el reino de la finalidad en el pensamiento, primero. Es lo que indica la oposición entre conocer y pensar: el conocimiento busca la certidumbre como su fin. El pensamiento no tiene propiamente hablando un sujeto que perseguir. «Tres peligros amenazan al pensamiento», dice Heidegger. El «peligro malo», el peor, es la persecución filosófica de la Verdad. Ya no meta propuesta externa al pensamiento, pues. «El peligro que tiene mayor malignidad», corrosivo pero no fatal, es el pensamiento mismo. Malignidad de creer que el pensamiento halla en sí mismo con qué satisfacerse, por ejemplo, las ideas innatas. Por eso debe «pensar contra sí mismo», es decir, contra la vieja convicción de que se suministra a sí mismo su materia, que él posee su propio fin en sí. No hay meta interna al pensar, pues. «El bueno y saludable peligro es el vecinazgo del poeta que canta[1]». El poeta, en efecto, «canta» para nada,

[1] EdD 15 / Q III 29. En términos kantianos, el peligro malo sería el concebir el pensamiento como sintético, como el acto de añadir un predicado a un sujeto. El peligro «que tiene mayor malignidad» sería concebirlo como analítico, como el acto de extraer un predicado de un sujeto. El peligro saludable, en fin, sería de no concebir el pensamiento del todo según la forma del juicio, o a falta de algo mejor, de un juicio en que el predicado repitiera exactamente el sujeto. «El pensamiento que se requiere aquí lo denomino tautológico. Es el sentido originario de la fenomenología» (VS 137 / Q IV 338) La tarea de la fenomenología es la «repetición expresa de la cuestión del ser» (SZ 2 / ET 17). Heidegger no podría tener más razón en 1927. Repetición expresa que no permite a la fenomenología observar más que «*das Wesen west*», «la esencia se despliega» (TK 42 / Q IV 149). Véase también otras tau-

canta para cantar nada. ¿Pero no insiste Heidegger incansablemente sobre «la cosa», *die Sache*, del pensamiento? Así, parecería que en esto el pensamiento tiene un fin: la plena posesión de esta «cosa misma».

La cosa misma del pensar es la presencia. Y si Heidegger puede esforzarse por destapar el reino de la finalidad en el pensamiento es que antes lo ha puesto de manifiesto en la presencia. La *physis* en sentido metafísico busca la *energeia*, la *entelecheia* como su fin. Una rosa que no florece, un adolescente que rechaza hacerse adulto, una casa que se queda por construir: otros tantos retos en la persecución de un fin natural o poiético. La *physis* originaria, en cambio, «lo que sin cesar emerge, en griego: *to aei phyon*[1]», emerge sin meta, para nada. La finalidad marca toda la diferencia entre la *physis* de Anaximandro y la *physis* de Aristóteles; entre la *parousia* y la *ousia*; entre el ser y la asistencia; entre los caminos, precisamente, y los métodos. «Para comprender esto debemos aprender a distinguir entre *camino y método*. En la filosofía sólo hay caminos; en las ciencias al contrario, solamente métodos, es decir, procedimientos[2]». Los caminos de pensamiento no conducen a ninguna parte desde el momento en que toda cosa viene a la presencia sin ninguna razón. Identidad esencial del pensamiento y de la presencia: su esencia es de ser «sin porqué».

Extraído del reino de la finalidad, en el actuar infinito. Ello resulta de su estatuto apriórico. En efecto, si poder pensar el *phyein* originario requiere de nosotros un modo de existencia, entonces la metáfora de *Holzwege* se aplica a fin de cuentas, sobre todo, a esta condición práctica. Los caminos sobre los cuales la existencia debe comprometerse para pensar la presencia «se pierden de pronto en un espesor impenetrable». Les falta un fin, un destino. La existencia que se compromete es ya malinterpretada cuando se le pide producir razones para su comportamiento. Si fuera posible desmontar la máquina del comportamiento, de acciones con vista a un fin, de evaluación de las motivaciones interiores y de los determinismos exteriores; si pudiéramos hablar del actuar de otro modo que no bajo el modelo de las estrategias, entonces la vida se

tologías igualmente intraducibles tales como «*das Ding dingt*», «la cosa adviene como cosa» y «*die Welt weltet*», «el mundo adviene como mundo».

[1] VA 267 / EC 323

[2] VS 137 / Q IV 338.

desplazaría hacia esta economía no principial, en que el giro técnico nos sitúa ya, a saber, en el claro post-moderno en que cada recorrido «sigue su propio trazado, pero en el mismo bosque. A menudo parece que uno se parece al otro pero es sólo una apariencia». Para concluir verdaderamente la historia epocal, el giro técnico y la deconstrucción fenomenológica deben acompañarse de un actuar que libere «todo arte y toda investigación y de modo semejante, toda acción y toda elección», del reino del *telos*. Es el último tipo de desplazamiento operado por Heidegger: el desplazamiento a-teleocrático, anárquico.

El concepto normativo de finalidad sirve tradicionalmente para regularizar, y eventualmente legitimar, la praxis. Hace que un comportamiento aceptable dependa del establecimiento de fines considerados como buenos y deseables. Pero las aspiraciones, la eficacia, el rendimiento, caracterizan la existencia solamente en tanto que, antes de toda teoría práctica, el ser ha sido fijado, «emplazado» en el esquema causal, esquema en que reina la causa final. El actuar muestra una inclinación natural hacia los fines solamente a condición de una precomprensión calculadora del ser como calculable. Nos podemos preguntar si la descripción del «cuidado» en *Ser y tiempo*[1] así como la insistencia sobre el proyecto y «en vista de lo cual» el ser-ahí se proyecta[2] son ya por completo desvinculados del cuadro teleocrático. Más tarde esta desvinculación será explícita. Bastará para convencerse de ello notar cómo Heidegger se apropia, a la vez que lo restringe, del principio de razón tal como lo formuló Leibniz. «Una cosa tal como la rosa no es sin razón y sin embargo es sin porqué[3]». Como la metáfora de *Holzwege*, el «sin porqué» reduce el campo de aplicación de la causalidad final. Lo he dicho: la negación práctica de la finalidad, en el límite de una economía no-principial, no significa la abolición pura y simple de toda representación de fin, sino su restricción únicamente al dominio de la producción: aquí

[1] El cuidado es «ser anticipándose a sí mismo — ser ya a [...] ser junto a [...]» (SZ 196 / ET 240).

[2] «Al proyectar su ser hacia lo en vista de lo cual es (*auf das Worumwillen*) así como hacia la significación (del mundo) el ser ahí revela el ser en general» (SZ 147 / ET 183). El *Worumwillen* intrínseco hace posible toda finalidad extrínseca, pero como estructura «concierne siempre el ser del ser-ahí, para quien, en su ser, se trata esencialmente de su ser» (SZ 84 / ET 111).

[3] SvG 73 / PR 109.

la producción «natural» que es el crecimiento vegetal. Ciertamente, desde el punto de vista botánico, una rosa alcanza sin duda su fin, la entelequia, cuando está en plena floración. Pero desde el punto de vista de la simple presencia, ella florece para nada, «florece porque florece[1]».

El propósito anti-teleológico se desliza, más o menos subrepticiamente, en la interpretación que Heidegger da de Aristóteles, de Leibniz y de Angelus Silesius. Pero se desliza, sobre todo, en la de Nietzsche. Heidegger cita de Nietzsche esta declaración de fe que contradice frontalmente las declaraciones aristotélicas: «La ausencia de meta en sí es nuestro principio de fe[2]». La meta en sí, añade Heidegger, significa el «sentido» que, por su parte, es comprendido por Nietzsche como «valor». En consecuencia: declaración de fe nihilista que pretende afirmar, a voluntad, que el mundo no tenga ni sentido ni valor. Después, Heidegger encadena: «Entretanto, ya no pensamos el nihilismo de modo "nihilista", en tanto que decadencia y disolución en la vana nada. El defecto de valor y de meta no sabría en adelante tampoco significar una falta, la vacuidad y la ausencia pura y simple. Estas caracterizaciones nihilistas del ente en total quieren decir algo afirmativo, un modo de despliegue esencial, a saber, la materia en que el ente en su totalidad se hace presente. La palabra metafísica es: eterno retorno de lo mismo[3]». La interpretación «metafísica» del eterno retorno por Heidegger como la de la voluntad de poder está atravesada por estos fragmentos en que el desplazamiento anárquico se convierte de pronto en algo patente. La ausencia de meta designa «un modo de despliegue esencial», una «manera en que el ente en su totalidad se hace presente», una economía de la presencia en otras palabras. Anticipando un orden tal en que no reina ninguna «meta en sí», ningún sentido supremo, ningún valor primero estabilizando la igualdad de fuerzas, de metas, de sentidos, de valores, y

[1] Heidegger cita el verso de Angelus Silesius:

«*Die Ros ist ohn warum; sie blühet, weil sie blühet,*
Sie acht nicht ihrer selbst, fragt nicht, ob man sie siehet».

«La rosa es sin porqué, florece porque florece.
No cuida de sí ni reclama ser contemplada». (SvG 69 / PR 104).

[2] Nietzsche, *Werke, op. cit.* t. III, p. 530 (= WzM n° 25) citado N II 283 / N ii 227. Sobre la ausencia de fin, la Ziellosigkeit, en Nietzsche, cf. *Humano, demasiado humano*, I, 33 y 638; *Werke*, t.I, p. 472 y 730.

[3] N II 283 / N II 227.

aboliendo éstos en tanto que fuerzas, metas, valores, el eterno retorno traduce ya la negación *económica* de la finalidad en su negación *práctica*. ¿«Metafísica» del eterno retorno? Ciertamente no. Fenomenología de las economías de la presencia y del *a priori* práctico requerido para seguir su viraje. Vista desde la economía principial a ultranza que es la tecnología, la negación práctica de la finalidad no puede aparecer sino como «cumplimiento de un delirio[1]». Y sin embargo, lo que Angelus Silesius dice de la rosa —«florece porque florece»— el Maestro Eckhart lo había dicho ya del actuar: «A quien preguntara a un hombre verdadero, que actúa a partir de su propio fondo: "¿Por qué obras tus obras?", para contestar justamente, éste no debería responder otra cosa que: "las hago porque las hago"[2]».

§ *43. La transmutación de la responsabilidad*

> «Puede ocurrir que subitamente el pensamiento se vea interpelado con vistas a la cuestión: [...]. ¿Para vosotros qué ocurre con la diferencia?[3]»

Por complejos que sean los problemas relacionados con el concepto de responsabilidad (su rol en filosofía legal y moral, el concepto de libertad que orienta su alcance, la identificación frecuente entre responsabilidad e imputabilidad[4], etc), esos problemas reposan, de un modo u otro,

[1] Pierre Klossowski, «Circulus vitiosus», *in Nietzsche aujourd'hui*. Paris, 1973, t. I, p. 101.

[2] Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, J. Quint (ed.) t. I, Stuttgart, 1958, p. 92, l. 3-6; Maitre Eckhart, *Sermons*, t. I, traducido por Jeanne Ancelet-Hustache, Paris, 1974, p. 78.

[3] ID 61 / Q I 298. Cf. GA 55 82.

[4] Para todas estas cuestiones sobre el concepto de responsabilidad y otros, aún se deberá consultar la verdadera Suma de Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 426, Frankfort, 1979. El punto de partida de Jonas es la constatación de que las premisas de la ética tradicional: 1. Inmutabilidad de la naturaleza humana, 2. evidencia de lo que es el bien para el hombre y 3. la circunscripción íntima del actuar, aislada en la esfera del «prójimo», ya no son válidas (p. 15 sig. y 215-233). Están caducadas por la

sobre el reconocimiento de un compromiso recíproco entre dos partes. En latín, *spondere* (del griego *spondé*, «libación» o «voto») quiere decir «prometer», «comprometerse», y *respondere*, «comprometerse a cambio». Ser responsable es estar presto para rendir cuentas de sus hechos y gestos ante una instancia respecto de la cual —implícita o explícitamente, moral o legalmente, por «naturaleza» o por «contrato»— nos hallamos donde nos hemos relacionado. Siempre se es responsable ante una autoridad, que sea interior tal como la conciencia, o exterior, tal como el poder. Una persona responsable es la que está dispuesta a rendir cuentas

---

tecnología que: 1. nos hace capaces de conformar al hombre genéticamente, 2. nos sumerge en una cierta ignorancia sobre el bien y el mal y 3. lleva sus efectos sobre todo a muy largo plazo y a una dimensión planetaria. He aquí una incidencia de la «torna» tecnológica sobre el discurso filosófico, tal como este último se ve desarticulado. El giro fuera de las morales metafísicas se ha impuesto como un hecho para Hans Jonas, a partir de sus trabajos sobre la biología y las posibilidades de mutaciones artificiales. Observa, muy a propósito, que con este giro la filosofía práctica permanecerá en adelante privada de los criterios que le suministraba la filosofía primera: «Por una complementariedad casi automática, el desarrollo del saber moderno, bajo la forma de ciencias naturales, ha eliminado los fundamentos con los que podíamos derivar las normas y ha destruido hasta la idea misma de norma» (p. 57). De este decaer de los fundamentos, es decir, del «vacuum ético» contemporáneo, Jonas describe numerosas consecuencias teóricas, y ante todo el antihumanismo: «El potencial apocalíptico contenido en la tecnología moderna nos ha enseñado que la exclusividad antropocéntrica podría muy bien ser un prejuicio que pide ser examinado de nuevo» (p. 95). Otra consecuencia: la responsabilidad no se deja ya concebir con el esquema del cálculo. Con el giro tecnológico, en efecto, y puesto que es el porvenir mismo de la humanidad el que está en juego, la ética ya no se puede concebir siguiendo «la idea recibida de los derechos y de los deberes» (p. 84). No puede haber reciprocidad de la obligación respecto de los seres humanos que no han nacido aún. La tecnología, triunfo del cálculo, paradójicamente elimina a este del dominio ético. Última consecuencia, la transmutación de la llamada: «La llamada inmanente» ha cambiado de modalidad si bien hoy se trata ante todo de preparar «la *apertura* disponible (*Offenheit*) para la *orden* (*Anspruch*), siempre monstruosa e incitando a la humildad que se dirige» a nosotros (p. 153 y 393).

Mientras, hay que añadir que en todas estas descripciones, que concuerdan largamente con las mías, la meta de Hans Jonas es otra: es restaurar, por el contrario, las bases metafísicas de la filosofía práctica. Su propia «teoría de la responsabilidad» se apoya totalmente sobre una «axiología inmanente a la ontología» (p. 153), si bien, a fin de cuentas, este libro reedita el proyecto de las antiguas Summas: derivar los deberes morales a partir de una doctrina del ser. Es incluso una bella ilustración de mi tesis de que una «moral normativa» no puede pasar sin una filosofía primera, metafísica.

y a legitimar su conducta. Ser responsable es responder *de* sus actos *ante* una instancia normativa y justificativa. De tal instancia nos vienen nuestros actos. Los mide y por eso los transciende necesariamente. Hacemos prueba de responsabilidad si asumimos y reivindicamos semejante medida. Este efecto del retorno es el fundamento de la imputación. Por ésta, nuestros actos son llevados a nuestra cuenta. *Rechenschaft ablegen*, «pedir, hacer, rendir razón de alguna cosa», *rationem reddere* — en las principales lenguas occidentales, la responsabilidad está ligada al hecho de rendir cuentas[1]. El recuento de los actos del agente, así como la instancia normativa, son los dos rasgos principales que caracterizan el fenómeno de la responsabilidad.

Sobre estos dos puntos reposa, por lo pronto, la toma heideggeriana del concepto tradicional de responsabilidad. Toma que no elimina ni las cuentas a rendir, ni la instancia normativa ante la cual se rinden. Pero Heidegger desplaza esos dos rasgos. De humanista, corolario de las disposiciones de la libertad «moral», la responsabilidad gira a lo económico, corolario de los dispositivos de la presencia «ontológica». El doble desplazamiento operado trata de una doble ofensa a la libertad. Por una parte, el lugar del rendir *cuentas* deja de ser la libertad, entendida como facultad de la elección; rendir cuentas no quiere decir ya reivindicar las consecuencias de sus elecciones. Por otra parte, el lugar de la *instancia normativa* deja de ser transcendente en relación con los actos; la responsabilidad ya no conduce ante cualquier autoridad que limite la libertad entendida como ausencia de coerción.

Al respecto de la deconstrucción de las economías, la idea de rendir cuentas nace del primer gran viraje de los tiempos que inaugura la metafísica, es decir, de la reducción progresiva del *legein* al cálculo. La cuenta de los derechos y de los deberes, la contabilidad del bien y de los males, constituye la consecuencia más flagrante de la mutación del *logos* en *ratio*, o del autodespliegue en razón calculadora. Esta palabra latina proviene, por otra parte, de la lengua de los comerciantes romanos[2]. Para Heidegger, la esencia de la razón consiste en «enunciar, tener por [...] justificar[3]». Toda la historia epocal de la presencia «se acompaña de

[1] Cf. SvG 168 / PR 219.

[2] SvG 210 / PR 269.

[3] El *logos* «consigue entrar en la esfera de interpretación del término de traducción *ratio* (*rheó, rhésis* = discurso, *ratio*; reor = enunciar, tener por [...] justificar» (N

cierta marca destinal que es el fundamento, la *ratio*, el cálculo, la cuenta rendida». La marca calculadora impuesta originalmente a la presencia va acentuándose. En los tiempos modernos la razón «exige que se rinda la cuenta de la posibilidad misma de una cuenta general[1]», dicho de otro modo, que se produzca una instancia ante la cual se rindan cuentas de la compatibilidad como tal y de sus condiciones. En el corazón del concepto metafísico de responsabilidad, hallamos la contabilidad. El apogeo y el colmo de esta contabilidad, en filosofía moral, es sin duda lo que se denomina utilitarismo. Karl Marx ya se había reído de Jeremie Bentham, ese Gran Contable[2]. Si para Heidegger la moral es esencialmente una empresa de contabilidad, las razones son las mismas por las cuales la ciencia es esencialmente técnica y la metafísica es racionalista. Son tres figuras de una única *epoché*. Proponer para la investigación de los sabios un tema tal como «física y responsabilidad, [...] es sostener una doble contabilidad[3]».

En cuanto al otro rasgo del concepto metafísico de responsabilidad, la instancia normativa y justificativa, la he expuesto anteriormente estableciendo la genealogía de los principios epocales.

¿Qué sería ahora un concepto no-metafísico, no-calculador de la responsabilidad? Debería ser un concepto en que se desconstruyan la deuda de las cuentas y la instancia ante la cual tiene que cumplir. La desconstrucción de la instancia justificadora es la destitución de los principios epocales. La deconstrucción de la instancia calculadora, Heidegger lo esboza con ayuda de ciertas etimologías. El verbo latino *reor* ha dado el verbo alemán *rechnen*. Esta palabra, Heidegger no la comprende en el

---

II 431 / N ii 345). Ello no supone, ciertamente, decir que el sentido de *logos* como «cálculo» aparezca solamente «con el cambio de la metafísica naciente», que es la traducción de las palabras fundamentales griegas en términos latinos. Sobre el *logizesthai* como calcular, cf. Boeder, «Der frühgriechische Wortgebrauch», *loc. cit.*, p. 108.

[1] SvG 169 / PR 219, cf. N II 319 / N ii 255.

[2] K. Marx, «Die deutsche Ideologie», *in Frühe Schriften*, *op. cit.*, t. II, p. 306, en donde habla de la «*Benthamschen Buchführung*».

[3] «*Eine doppelte Buchführung*» (US 210 / AP 195). O. Pögeller destaca muy a propósito: «Lo que está precisamente en cuestión es saber si la carga de responsabilidad no ha sido comprendida, también y desde largo tiempo, en un sentido puramente tecnológico y táctico». «Hermeneutische und mantische Phänomenologie», *in Heidegger*, O. Pöggeler (ed.), *op. cit.*, p. 333.

sentido ordinario de «contar, calcular»: «pues orientar algo sobre algo distinto, he aquí el sentido de nuestro verbo *rechnen*[1]». *Rechnen*, es *richten, ausrichten*, «dirigir». Estas consideraciones permiten pasar del cálculo a la direccionalidad. Los actos responsables son aquellos que se inscriben en la dirección, en la trama de una economía dada. Direccionalidad que subraya la palabra «sentido»: los actos responsables son aquellos que se unen con el sentido de las cosas, en una era dada, que se alinean con la orientación de las cosas tal como ellas entran en su mundo.

El lugar de la responsabilidad desconstruida no es ya la libertad moral sino la economía de la presencia. Con este desplazamiento, ser responsable no significa ya la respuesta *de* esas acciones *ante* una instancia, sino responder *a*: responder a las constelaciones aletheologicas en que están situados nuestros actos. Responsabilidad — ¿responsividad quizá?, ¿o respondancia?— en que el pensamiento mismo no puede ya responder; en que no puede ser conminado a suministrar las razones, puesto que entonces el desplazamiento antihumanista sería nulo y no pertinente. La responsabilidad, desplazada hacia las economías, significa respuesta. ¿Respuesta a qué? Al «llamado de la diferencia», que es «la diferencia entre mundo y cosa[2]». Respuesta a la modalidad siempre nueva según la cual el mundo despliega las cosas, y según la cual las cosas dan configuración (*gebärden*) al mundo. «Las cosas: ámbito del mundo. El mundo: favor de las cosas». Responder a su «intimidad», al «entredós en que el mundo y la cosa difieren», al acontecimiento de su constelación mutua. Respuesta al *Ereignis*, pues, del que hemos visto la estructura de llamada. La esencia responsorial de la responsabilidad suprime a ésta del ámbito moral para implantarla en la del lenguaje: respuesta a «la orden en la cual la diferencia reclama mundo y cosas». Respuesta al acontecimiento de apropiación que se articula en silencio y que no es «nada humano». «Una apropiación tal se produce en la medida en que el despliegue esencial del lenguaje, recogida del silencio, usa del hablar de los mortales[3]». Esta reimplantación topológica no hace de la responsabilidad un fenómeno lingüístico: llamada y respuesta se conjugan en una manera de ser. «El encaminamiento hacia la palabra» designa un *Unterwegs* que no se limita ni a la inteligencia (no es un *itinerarium mentis*), ni al individuo (no es

[1] SvG 167 / PR 218.

[2] US 30 / AP 33 sig.

[3] US 24 sig. y 30 / AP 27 y 34.

una *conversio*). El acontecimiento que es la entrada en presencia «usa» a los hombres, los sitúa de tal suerte que todo lo que ellos emprenden no será más que respuesta a la economía que los fija.

De este desplazamiento fuera de la moral y hacia la economía, nos cuidaremos de concluir en una simple absorción de todo proyecto en la *Geworfenheit*, el ser arrojado. Nos cuidaremos también de concluir en un automatismo sin fallo de la respuesta económica, a la imposibilidad pues, de la irresponsabilidad. Para Heidegger, irresponsabilidad significa en adelante lo mismo que *adikia*[1]. El concepto de responsabilidad se halla así desalojado de su contexto de cargas y descargas. La mirada fenomenológica percibe que el ente primero que, bajo los nombres distintos de ley, consciencia, costumbre, poder, padre, otro, Dios, pueblo, razón, progreso, sociedad sin clases, etc. pide a otro ente, el actor, que rinda cuenta de sus acciones — que este ente primero, pues, funcione como principio de orden en un sistema de cuentas y de descuentos. En un dispositivo tal, la irresponsabilidad es la infracción al principio de orden. La irresponsabilidad es la derogación de una constelación de velamiento y desvelamiento. *La irresponsabilidad es siempre la contravención a la venida que es la presencia*. Pero esta venida puede ser epocal o no.

Ahora bien, con el fin de la historia epocal, el ser irresponsable no significa ya, no puede significar ya: contravenir un requerimiento de la presencia. En la edad de la clausura, ser irresponsable es contravenir la venida múltiple, que es la presencia deconstruida. ¿Y qué es, pues, lo que contraviene una tal venida múltiple, el *phyein*, el *Ereignis?* Es todo ente y todo acto que «busca persistir», que «busca permanecer rígido en la estancia», que «no quiere bajarse de su actualidad[2]». Es todo lo que se parece de cerca o de lejos a la *hybris* de un principio epocal. En efecto, el tiempo es duración bajo y por el reino de esos principios solamente. Con el descubrimiento de otro tiempo, sería irresponsable todo *a priori* práctico que se obstinara contra el flujo y que se prestara a la supervivencia de la economía principial.

La ruptura que es el fin (posible) de la metafísica disuelve en lo inestable ese *para qué*, eso *de lo cual* se puede rendir cuentas: así la torna permite pensar un desplazamiento, no solamente económico de la respon-

[1] Véase *supra*, p. 356 sig.

[2] Véase *supra*, p. 356, n. 2.

sabilidad, sino anárquico. Este último desplazamiento quita responsabilidad a la regencia de una instancia primera y la sitúa en otro lugar, que es el de la venida a la presencia. A la vez, sitúa la existencia en su lugar originario, donde ella se realiza a medida del acontecimiento de apropiación mutua y de sus modalidades. El desplazamiento anárquico de la responsabilidad es la condición práctica para pensar la diferencia entre mundo y cosa. En una economía desprovista de principio epocal, la existencia responsorial —el actuar responsable— consistirá en responder a los modos siempre nuevos en que las cosas se unen en un mundo y difieren de él; será inscribir sus actos en el juego de identidad y de diferencia entre cosa y mundo. Sean cuales fueren las dificultades que pone la deconstrucción de la responsabilidad en Heidegger, siempre será de una manera práctica como se podrá responder a la pregunta: «¿Para usted, que hay de la diferencia?»

§ *44. La impugnación de los «asuntos»*

> «Los asuntos son el emprendimiento de instalar en lo ente el proyecto del sector de objetividad[1]».

Los desplazamientos anárquicos, que son la negación práctica de la finalidad y la transmutación de la responsabilidad, perjudican el buen funcionamiento de lo que Heidegger denomina los «asuntos» (*der Betrieb*)*. Debe uno preguntarse ¿cómo podría *funcionar* una sociedad si fuera permitido al «sin porqué» eckhartiano, al «eterno retorno de los mismo» nietzscheano, a «la llamada a la diferencia» heideggeriana, subvertir el proyecto de objetivación? De este proyecto, legítimo en tanto que sectorial (y legitimado por la Analítica existencial), la palabra «asuntos» quiere indicar que la tecnología lo instala en la totalidad de lo ente. El actuar al cual Heidegger invita como condición práctica en vista

[1] Hw 77 / Chm 77.

* *N.de T.*: *Betrieb*, que el autor vuelve a traducir por «*affaires*»: «asuntos», empleando el mismo término que ya había utilizado para transponer la *Sache* de la fenomenología. La diferencia es aquí la utilización del plural que, obviamente, mantendré.

de la cuestión del ser conlleva cierta desarticulación del proyecto que ha hecho, que hace, el universo tecnocrático. Si la economía técnica es efectivamente —actual y eficazmente— bi-fronte, si es una economía de límite, su simple situación pone en duda el alcance radical de la cuestión aristotélica: ¿Cuál es la *función* del hombre? Es por su *topos* por lo que la tecnología a la vez empuja la ordenación al extremo y la afecta; por lo que subvierte el interés por el funcionamiento ordenado de colectividades, interés que es quizá la cosa del mundo mejor repartida. Situada en el límite de la clausura, la técnica produce y transgrede al mismo tiempo un funcionamiento imperturbable, inquietante[1].

El concepto de *Betrieb*, de los asuntos, designa ante todo en Heidegger la descontextualización de las obras de arte: «incluso si vamos a ver *in situ* el templo de Paestrum y la catedral de Bamberg, el mundo de las obras, (en adelante) objetivamente presentes, se ha derrumbado». Que su mundo ya no es y que en la era contemporánea se hacen presentes objetivamente, conduce a decir dos veces lo mismo. Heidegger opone así el objeto a la obra. «El ser-objeto no es ser-obra». ¿Cuál es el criterio de esa disyunción? La obra instituye un mundo, que es el suyo, mientras que el objeto constituido por el proyecto matemático, el proyecto de calculabilidad y de compatibilidad generalizados, está desprovisto de mundo propio. La obra proyecta un mundo mientras que el objeto nace de un proyecto completamente distinto: el de situar todas las cosas a disposición del sujeto. La obra que deviene objeto es arrancada a su contexto, se convierte en un factor entre otros en el universo homogéneo del cálculo. «Los asuntos» son la consecuencia del proyecto de objetivación, y el tráfago, (*der Umtrieb*), el síntoma más llamativo de esta transformación en asuntos. Fenómenos tales como el mercado del arte o la industria del arte, Heidegger los sitúa en relación con la *mathesis universalis*: «Toda industria del arte (*Kunstbetrieb*), por pujante y desinteresada que sea, no alcanza jamás las obras como no sea en su ser-objeto[2]». El fenómeno de la transformación en asuntos desborda el dominio de las obras de arte. Afecta, tal es la carga crítica lanzada por Heidegger, a todo lo que es presente en la economía moderna y contemporánea.

[1] «Todo funciona. He aquí precisamente lo inquietante (*umheimlich*), que funcione y que el funcionamiento empuje sin cesar más lejos hacia más funcionamiento todavía» (Sp 206 / RQ 45).

[2] Todas las citas son tomadas de Hw 30 / Chm. 31. Cf. Hw 56 / Chm 54.

Los asuntos son ese proyecto de transformación por el cual las «cosas» pierden su «mundo» al devenir «objetos». Son el proyecto de imponer, de fijar semejante cambio de ser en los entes mismos; de extender a todas las cosas la representación, es decir, el modo de ser de los entes «objetivamente presentes» (*vorhanden*). Violencia implacable. Los «asuntos son el emprendimiento de instalar en el ente el proyecto del sector de objetividad». El sector de objetividad es aquél en que sólo está presente lo que es verificable empíricamente. La verificación por excelencia es el método de las ciencias modernas. El *et caetera* sin fin de las hipótesis y de su verificación, produciendo nuevas hipótesis, he aquí lo que Heidegger denomina los asuntos. Bajo este concepto expone uno de los rasgos fundamentales de la ciencia, aquel gracias al cual los resultados de la investigación anterior prescriben las vías y los medios a seguir en las investigaciones nuevas. «Esta obligación de reorganizarse a partir de sus propios resultados, como vías y medios para avanzar en los procedimientos, hace que los asuntos constituyan el carácter esencial de la investigación». Los asuntos designan el proceso por el cual las ciencias experimentales se nutren y se perpetúan a partir de sus propios productos. Pero las ciencias experimentales están al servicio de la técnica y no a la inversa. La técnica —de la que su esencia es «idéntica a la esencia de la metafísica moderna[1]»— no progresa y no se mantiene más que a condición de devorar, como Kronos, a sus propios hijos. «Prioridad del proceder sobre el ente (Naturaleza e Historia)» que hace que «la ciencia como investigación tiene, en sí misma, el carácter de los asuntos[2]». En el tráfago de la investigación científica se manifiesta la esencia omnívora de la técnica que, por su parte, manifiesta la violencia inherente a la posición fundamental de la época-límite de la metafísica.

Heidegger impugna la figura última y totalitaria de la objetivación, que son los «asuntos», al preguntar simplemente cuál es su esencia. Como en Sócrates, proponer la cuestión de la esencia es ya poner en cuestión, y es protestar (a diferencia del Senado Ateniense que percibía mejor el peligro de tal cuestionamiento de la esencia que las cancillerías alemanes, después de 1935). A diferencia de Sócrates, no obstante, Heidegger propone la cuestión de la esencia en términos históricos. La

[1] Hw 77 y 69 / Chm 76 y 69.

[2] Hw 77 sig. / Chm 76 sig., cf. Hw 90 / Chm 87.

esencia es un modo de desvelamiento. Por eso la alcanzamos, no por una intuición, sino al deconstruir las economías en las que ha nacido este «emprendimiento de instalar en el ente el proyecto del sector de objetividad». Deconstruir las posiciones fundamentales para aprehender la verdad de la esencia no es ni condenar, ni endosar esas posiciones. No más que la tecnología en general, los asuntos no son objeto de una condena por Heidegger. También, la continuación de las economías que ha producido su empresa no tiene nada de fatal: «No veo la situación del hombre en el mundo de la técnica planetaria como una fatalidad[1]». Pero si el cuestionamiento esencial de los asuntos es —como «el pensamiento» en general— un actuar, conduce a esto: oponerles una cierta práctica imposible de recuperar.

En primer lugar, el pensamiento propio de los asuntos, pensamiento que pone y que dispone, tiene su corolario práctrico. Es la imposición del proyecto de objetivación al ente en su conjunto. «El otro pensar», el pensamiento cuestionador, también tiene su corolario práctico. Es el desapegarse *Abgeschiedenheit*. Una actitud así, dice Heidegger, nos vuelve disponibles para un nuevo pliegue en la historia de las economías. Sigue a Georg Trakl en la espera de una «impronta aún no llevada a término que marca la generación por venir. Lo que reúne en el despegar preserva [la impronta] que no ha nacido aún, más allá de lo que ya está decidido en vistas a una resurrección futura del género humano a partir de su albor[2]». Modo un tanto contorsionado de unir, desde la deconstrucción, la venida de una edad, que lleva la marca de la donación originaria, a cierto retorno al albor original; modo de unir también, en la transgresión epocal, la impronta (la economía, la posición fundamental) nueva al desapego (*a priori* práctico). La protesta que acelera esta transgresión no actúa por estrategias sino por el aprendizaje del desapegarse. Transgresión de cierto límite, trazado desde Parménides. Infracción de cierto acuerdo del «es», *es ist*. Destitución de la diferencia ontológica[3]. Despedida, *Abschied nehmen*, he aquí lo que los desapegados hacen siempre: son *abgeschieden*. El desapegar es la protesta práctica en la que es posible que ella produzca a largo plazo una raza desapegada de la dife-

[1] Sp 214 / RQ 61.

[2] US 66 / AP 69.

[3] US 154 / AP 139. La alusión es al fragmento 2 (Diels) de Parménides y a la «primera vía de investigación: la de "es y no puede ser que no sea"».

rencia ontológica, una raza desapegada de los principios epocales que han generado la edad de la diferencia ente-ser. ¿Cómo suscitar la cuestión de los «asuntos» y de su esencia si no es al desapegarse de los principios? El *Abgeschiedenheit* impugna la empresa tecnológica planetaria como «el otro pensamiento» impugna el proyecto de objetivación total: uno y otro desnaturalizan ya la época del cálculo y al mismo tiempo desnaturalizan ya a los que habitan esta época.

Varios comentadores han puesto de relieve el proceso de objetivación y del pensamiento calculador como uno de los raros «elementos políticos» en Heidegger. Todavía hay que ponerse de acuerdo sobre las condiciones con las cuales puede ser intentado este proceso. Heidegger no denuncia la alienación. No viene al rescate del hombre total. Si él incrimina, las condiciones sobre las que se apoya le son suministradas por la economía de la presencia. Nada de denuncias polémicas sin desplazamiento económico previo. Más aún, la economía contemporánea de la presencia es ella misma el lugar de la «polémica», del *polemos*. Ella es el enfrentamiento de la constelación principial y de la constelación anárquica. El pensamiento meditador no se enfrenta al pensamiento calculador —ni la indiferencia a los asuntos— como Don Quijote se enfrenta a los molinos de viento. Levantar la cuestión de la presencia no es «atacar» la tecnología y el proyecto de objetivación de la que es la figura extrema. Heidegger no ataca sino que pregunta de dónde viene ese tipo de despliegue al cual da el nombre de «asuntos». Es por ello, por otra parte, por lo que no hay en él la menor traza de ideología (y por qué también sus textos resisten toda lectura partidista). Su impugnación es una puesta en cuestión pero no una toma de posición. «El pensamiento» no es una posición que uno ocupa y de donde uno efectúa batidas contra las ciencias y la técnica. Que «las ciencias no piensen» no pretende llegar a oponer el pensamiento a la ciencia, como la negación de una posición. Ninguna dialéctica reúne el pensamiento y la ciencia. Si el llamamiento al pensar significara en Heidegger, como a menudo se ha pretendido, una huida de la edad técnica y un retorno al modelo griego, entonces el llamamiento sería ideológico. Pero: «Jamás he hablado contra la técnica, ni tampoco contra lo que hay de supuestamente demoníaco en la técnica. Trato más bien de comprender *la esencia* de la técnica[1]». Sabemos qué ideología se expresa hoy, y sin duda no por casualidad, en el eslogan

[1] MHG 73.

del retorno a Grecia. Pero carecemos de modelos, dice Heidegger. «La renuncia a los modelos fabricados históricamente —edades, estilos, situaciones, ideales— es el signo de la miseria extrema que tenemos que padecer». Para nada, en consecuencia, «"renovar" el pensamiento original, ni tampoco nada de tomar por "modelo"[1]». Estas líneas deberían poner fin, de una vez por todas, a las lecturas «conservadoras» de Heidegger según las cuales se trataría para él de preservar el nivelamiento por los asuntos, «el pequeño número de cosas auténticas» legadas por nuestros ancestros[2]. Buscar comprender la esencia de la técnica no tiene nada de conservador ni de progresista, es buscar las categorías con las cuales la presencia se ha dispuesto, desde los griegos. Es algo distinto que un retorno a los griegos, a una ideología.

El desapego en relación con los asuntos no es una opción situada ante el libre arbitrio. Es más bien una simple posibilidad económica. En tanto que tal es el potencial de la era actual, el poder de «llevar una cosa al lugar que es el suyo y de dejarla ahí[3]». ¿Qué cosa? La que en el momento de la transgresión económica da más que pensar, *das Bedenklichste*, y que es lo más digno de cuestionarse, *das Fragwürdigste*. Toda cosa, pues, tal como aparece a la mirada de la incidencia anticipadora de las categorías de transición. Toda «cosa» en su relación con el «mundo». El pensamiento capaz de tal desapego, sólo nos queda el prepararlo. El desapego es esa relación posible con las cosas por las cuales son «dejadas» a su mundo. Es claro que el desapego, así como el pensamiento, designa un actuar. El pensamiento esencial y el actuar desapegado, juntos, constituyen la condición *práctica* que se alía con el decaer de los principios, como condición *económica*, en la transición hacia la anarquía *ontológica*.

Así se desplaza la protesta. Heidegger no protesta *contra* la tecnología y la edad atómica sino que protesta *de* la economía que las ha producido: él mismo es testigo. Por ahí protesta a favor de la posibilidad de que el pensamiento devenga esencial y el actuar, desapegado. La «protesta» recubre su sentido primero que es el de demostrar una verdad. La impugnación de los asuntos es la protesta del desapego. Éste, por su parte, es la demostración de una economía sin principio, de una entrada en la presencia esencialmente anárquica.

[1] GA 55 68.

[2] Véase supra las citas de W. Marx, p. 229, n. 3.

[3] WhD 159 / QP 239 sig.

Después de la negación práctica de la finalidad y la transmutación de la responsabilidad, la indiferencia se propone como criterio clave para verificar cuál camino es aberrante y cuál es viable en el orden bi-fronte contemporáneo. El punto de impacto de la impugnación heideggeriana no se sitúa ni por detrás, ni por delante de nosotros; es el hoy en tanto que afectado por una deriva posible, aleatoria. Incluso el pensamiento preparador —preparador del «otro pensar», del que Heidegger espera que sea «eficaz», puede que dentro de trescientos años[1]— constituye ante todo un reto a la empresa, aquí y ahora, de los asuntos. Hay que estar desapegado para que se erija un modo de interdependencia de las cosas, alejadas de los principios. Hay que afirmar las puestas en presencia contingentes para que nazca una constelación aletheológica completamente contingente. Hay que desligarse de los asuntos para conducir a término una generación desapegada de los fundamentos últimos.

§ 45. *La transmutación del «destino»*

> «Por la palabra "destino" se entiende habitualmente lo que es determinado y detentado por la suerte: un destino triste, o funesto, o feliz. Esta significación es derivada. "Destinar" quiere decir originariamente: preparar, ordenar, asignar a toda cosa su lugar[2]».

Estas líneas describen la transmutación que Heidegger impone a la noción de destino: de humanista o existencialista, gira a lo económico o topológico.

Hacerse un destino o padecerlo, comenzarlo, hacerse cargo de él y acabarlo, no es ese el horizonte en que esas líneas inscriben el *Geschick*. Desde el momento en que la cuestión de la fenomenología consiste en las modalidades de la presencia, el destino no puede resumirse en la destinación. La cuestión está en esas modalidades de tal modo que ellas se dirigen a nosotros. Dirigirse, destinar una función a una persona,

[1] Sp 212 / RQ 57.

[2] SvG 108 / PR 149.

por ejemplo, o destinar a alguien una invectiva, «enviársela», es hallar en esta función, para esta invectiva, su lugar a donde dirigirla. Destinar quiere decir enviar, poner en su lugar, «asignar a toda cosa su lugar». Noción que tiene trazas de los «lugares» y de los que hay que ver bien dos consecuencias que hacen que el destino de los hombres deje de retener la atención más viva de Heidegger. La primera no es nueva: el destino siendo comprendido no ya como vocación del hombre, sino como puesta de toda cosa en su lugar o en su localidad, como *situación*, pues, seguido del antihumanismo metódico que caracteriza esta fenomenología en su conjunto. La segunda es más incisiva. Resulta de la torna hacia la economía anárquica. Lo que no es dirigido o «enviado» con esta torna nos sitúa de otra manera. En el momento de la clausura metafísica, el destino debe comprenderse como cambio de lugar, como *desplazamiento*. En la edad de la metafísica agonizante, las modalidades de presencia —el destino— nos sitúan en otra parte. La noción generalmente antihumanista de destino, en Heidegger, se precisa y se concreta en noción antiprincipial.

La significación económica de la *situación* aparece solamente en los escritos de después de *Ser y tiempo*. En *Ser y tiempo*, Heidegger escribe en efecto: «por "destino" (*Geschick*) entendemos el cumplimiento (*Geschehen*) del ser ahí con el ser-con los otros». El destino es comprendido como proceso colectivo. Es comprendido además como exhibiendo el sentido del ser, su triple dirección extática: el destino se funda en «el acto anticipador de traducirse en el ahí del instante[1]. Somos portadores de destino en la medida en que el porvenir, el pasado y el presente se reúnen, no en el *Dasein* individual, sino en «cumplimiento de la comunidad del pueblo». El destino compromete al ser ahí «extáticamente», «en y con su "generación"[2]». Nos liga a nuestra herencia y deviene específicamente nuestro cuando «repetimos» ésta con vistas a posibilidades nuevas ante nosotros. En *Ser y tiempo* el destino designa el destino humano: el pasado del hombre, su lazo con los ancestros y con los contemporáneos, su posibilidad de hacer suya la tradición en la cual ha nacido y de sacar las posibilidades para el porvenir.

Con el descubrimiento de la esencia epocal de las situaciones que constituyen nuestra herencia, el «destino» gira. Este descubrimiento

[1] SZ 386.

[2] SZ 384.

—a saber que la presencia misma tiene una historia y concretamente la historia que es la metafísica— obliga a abandonar el léxico del sentido y a hablar más bien de «la verdad, *alétheia*, del ser». La verdad así comprendida «es historial en su esencia, no tanto porque el ser humano transcurra en la sucesión temporal sino porque la comunidad sigue situada ("destinada") en la metafísica y que esta última es capaz de fundar una época». Tener un destino, para nosotros los occidentales, significa: estar situado en una historia de olvido, en el «destino de la falta del ser en su verdad[1]». Paradójicamente, la deshumanización del destino va a la par, en Heidegger, con una insistencia nueva en la historia. Historia, entre tanto, en la que el hombre no es el agente. Si Heidegger, en este segundo periodo, manifiesta aún cierta preocupación por nuestro porvenir, con esta herencia de velamiento detrás de nosotros ya no nos podrá aconsejar atenernos a la expectativa: «Es el ser el que tan pronto deja surgir potencias, tan pronto las deja hacer sombra con sus impotencias en lo inesencial[2]». Modo de hablar que no tiene nada de mítico ya que no implica que el ser mismo sea algo super-potente. Él no «hace» las potencias. Nadie ni nada —ni el hombre ni el ser— tiene poder sobre la historia. El «destino del ser» no es una fuerza que se agita tras las espaldas de los humanos. Al contrario, es el fenómeno más ordinario, el que todo el mundo conoce cuando decimos: «las cosas ya no son como antes», «esto va a cambiar», «el momento no es bueno», etc. El destino es el orden, siempre móvil, de presencia y de ausencia, la constelación aletheológica tal como ella sitúa todas las cosas en el tiempo.

Tiempo epocal que se altera como tiempo acontecimental, con el *desplazamiento* que es la torna económica en la edad tecnológica. Entonces puede prepararse una localidad, ordenarse, asignarse a todas las cosas, y que sea radicalmente nueva. Otra localidad y una localidad otra. Su novedad le viene del decaer de los principios epocales. Hablar del fin de la historia epocal y hablar de la entrada en el acontecimiento es rigurosamente hablar dos veces de la misma cosa — del umbral de transición donde expira una economía y donde comienza otra, donde se desplaza toda una cultura y donde «se desprende otro destino del ser[3]», «un des-

[1] N II 257 y 397 / N ii 207 y 318.

[2] N II 482 / N ii 392.

[3] Hw 309 / Chm 273.

tino otro, aún velado[1]». La cultura occidental toma entonces la figura de una herencia legada sin manual de instrucciones, sin testamento, como dice René Char[2]. El desplazamiento de cultura que tantos de nuestros contemporáneos sienten hoy, y que es la segunda consecuencia de la comprensión topológica del destino en Heidegger, quizá ha sido expresado mejor por la sentencia de Nietzsche: «Dios ha muerto». Para la deconstrucción, «Dios» tiene lugar en el principio óntico supremo en metafísica. También Heidegger comprende el impacto de esta palabra de Nietzsche en toda la historia de las economías epocales y principiales en su conjunto: «Esta palabra de Nietzsche nombra el destino de veinte siglos de historia occidental[3]».

El destino de la metafísica es así, en su esencia, el destino en que decaen los principios. Ese destino se agota con la tecnología, «la última época de la metafísica[4]». ¿No es ello anunciar que el hombre será restaurado en su autonomía, liberado de las representaciones de entes primeros que le han dominado? ¿Que el hombre hará suyos finalmente los bienes demasiado tiempo alienados en el cielo? ¿El desplazamiento fuera del destino epocal, no será un pensamiento altamente interesante, interesando al hombre en primer lugar? ¿El pensamiento de Heidegger no es, por consiguiente, el más cuidadoso con un porvenir mejor para el hombre? ¿Y no llega hasta comparar la superación de la metafísica con «lo que ocurre cuando nos sobreponemos a un dolor[5]»? Los textos proclaman una nueva era y el papel de Heidegger en su venida. ¿Pero cuál es el estatuto de esos textos? Cuando indica una mutación posible en el destino, ¿Heidegger habla como Nietzsche, como médico de la cultura? Como para Nietzsche, ¿el porvenir es para él un arte curativo, medicinal[6]? Nada de eso. El arte de poner de relieve los contornos de la clausura no tiene nada del arte terapéutico de refrenar un mal para salir de él: «Es

[1] TK 37 / Q IV 143.

[2] «Nuestra herencia no viene precedida por ningún testamento», Char, *Fureur et Mystère*, *op. cit.*, p. 106.

[3] Hw 196 / Chm 176.

[4] Hw 234 / Chm 208.

[5] TK 38 / Q IV 144.

[6] Nietzsche, *Die Unschuld des Werdens*, A. Baeumler (ed.), Stuttgart, 1978, t. II, p. 308 (nº 880).

permanecer aún en la actitud de la representación técnica y calculadora antes que emprender la caza del porvenir con el fin de cifrar su contorno prolongando, en un futuro aún velado, el presente que hemos apenas pensado[28]».Querer cerrar la metafísica para salir de ella, querer desconstruirla para construir el porvenir, ello supondría implantarse más en la actitud que cuenta y que descuenta, que tiene en cuenta más que dejar ser. El desplazamiento no puede ser «ni fabricado ni forzado[1]». A las construcciones de la Historia les falta totalmente el *a priori* práctico que se requiere para el desplazamiento anárquico en el destino.

Un cierto desinterés hacia el porvenir del hombre es patente aun en la comprensión del tiempo solicitado para pensar el desplazamiento como anárquico. La economía anárquica es la que en el pensamiento y el actuar, se une a las fluctuaciones en las modalidades de la puesta en presencia, en que tienen por única medida el acontecimiento de apropiación mutuo entre los entes. Se sigue que la temporalidad del acontecimiento no es ya algo por comprender —ya no puede ser comprendido— a partir del hombre. El *Ereignis*, como tiempo, es irreductible a la temporalidad extática (primer periodo), así como a la historia aletheológica (segundo periodo). Si «destino» quiere decir la única determinación epocal, por categorías retrospectivas —si el destino dicho de otro modo, es escatológico[2]— entonces el acontecimiento no tiene ni historia ni destino. Es «*ungeschichtlich*, mejor, *geschicklos*[3]». No es que el acontecimiento sea intemporal. Su temporalidad es la entrada en intercambio. En esta entrada, la preeminencia del porvenir que caracteriza el tiempo extático, así como el tiempo alétheológico-historial, es preservada (acontecimiento es advenimiento). Pero vemos que la entrada *originaria* en presencia se opone a la entrada *original* en una edad, como un juego sin continuación se opone al gesto inaugural, fundador. La posibilidad que entrevé Heidegger es una economía postmoderna en que la única «marca» sea lo originario. El cambio que intenta pensar no es pues fundador. Cambio diseminador más bien. En este sentido, la temporalidad

[1] TK 45 / Q IV 153.

[2] «Lo que hay que poseer para sostenerse en este cambio solamente puede ser preparado históricamente, pero no puede ser ni fabricado ni sobre todo forzado» (GA 55 103).

[3] «El ser mismo, en tanto que destinal, es escatológico» (Hw 302 / Chm 267).

[4] SD 44 / Q IV 74.

del acontecimiento de apropiación pone fin al esfuerzo del saber y de decidir qué debe ser el mundo por venir del hombre sobre la tierra.

De lo uno a lo múltiple, en la economía, la trasmutación no puede hacerse sino en un «salto». De un destino al otro, ninguna progresión; ninguna evolución. El verano no «deviene» otoño. De pronto es otoño, son los ochenta, años es la vejez. De pronto, otro pensamiento («Desde el instante en que preguntamos: ¿Qué es metafísica?, estamos ya partiendo de otro ámbito de cuestionamiento[1]»). De pronto, la economía anárquica. «La torna del peligro adviene bruscamente. *Die Kehre der Gefahr ereignet sich jäh*[2]». Vemos que el salto, del que Heidegger dice que separa el pensamiento, *Denken*, del entendimiento, *Verstand*[3], sólo tiene que ver con las actividades mentales secundariamente. El salto se produce antes como ruptura en la economía de la presencia. Estas rupturas económicas no tienen nada de espectaculares. Pasan mucho tiempo inadvertidas. Ellas son nada menos que bruscas inflexiones en la disposición fundamental de la presencia. Para hacerse pensables demandan de nosotros un salto igualmente *decisivo*. La historia occidental aparece como un destino cerrado desde que el pensamiento corre el riesgo de situarse fuera de los principios, los que la tecnología arruina. «Lo que denominamos el destino del ser caracteriza la historia hasta el presente del pensamiento occidental, desde que nosotros retornamos hacia ella, la consideramos a partir de un salto[4]». Destino cerrado que engendra un pensamiento cerrado, «la metafísica». Para arriesgarse fuera de su recinto, el arrojo no es suficiente. Dos condiciones deberán cumplirse, de las que cada una, desde su ángulo de transgresión, tiene prioridad sobre la otra. Prioridad de la ruptura económica sobre el salto de pensamiento, pero prioridad, también, del salto de pensamiento sobre la ruptura económica. Para decirlo de otro modo: el giro hacia un modo de presencia esencialmente nuevo —«el viraje en nuestra posición fundamental respecto del ser»— es el *a priori económico* para el giro hacia un pensamiento nuevo, hacia «el pensamiento esencial, esencialmente otro[5]»; pero

[1] GA 55 98.

[2] TK 43 / Q IV 149.

[3] GA 55 119.

[4] SvG 108 / PR 148.

[5] GA 55 103 y 119.

inversamente, este otro pensamiento es el *a priori práctico* para conducir a largo plazo la posición fundamental otra, ya alrededor de nosotros, en nosotros. El salto congela el entendimiento para descongelar el pensamiento[1]. «Parte del principio de razón en tanto que proposición aplicable al ente y culmina en el decir concerniente al ser en cuanto ser[2]». Primeramente, es la modalidad de la presencia que libera principios epocales y es, después, el pensamiento y «el decir» que pueden liberarse de la proposición «nada es sin razón». A la inversa, si ya estamos tomados en otro destino, antes deberán ser el pensamiento y el actuar los que devendrán «sin razón» para que nuestro mundo se libere de los vestigios principiales, de los ídolos, y que pasemos de la era de Jano a la era de Proteo.

Al término del «sueño del ser[3]», el *epechein* —es decir, el destino en que la presencia se concede solamente al hundirse— puede tocar a su fin. El nuevo destino hace posible y exige otro modo de pensar y de decir. Hace posible y exige otro modo de actuar. Si Heidegger no desarrolla este «otro actuar» conforme al «otro pensar» y al «otro destino» es porque esas tres aproximaciones son en verdad indisociables. Esto lo repite sin ambages. El actuar a medida de las constelaciones de la presencia y una gran fluidez en el dominio público, he aquí la práctica que corresponde al «otro pensar» y al «otro destino». Pero bajo el principio de anarquía, en el límite de la clausura, el pensamiento sólo puede ser preparador. Por ello hay que distinguir entre el actuar preparador y el «otro actuar». El actuar preparador de una economía sin principios es el actuar que se atiene a los vestigios de los principios epocales para asignarles su localidad: supervivencias de un destino cerrado. Imposible reanimarlos en el estado final del destino epocal, estado final que es el nuestro. Nada lo podrá, «ni ningún remiendo de posiciones metafísicas fundamentales pasadas, ni huída alguna a cualquier cristianismo reanimado[4]». ¿Y qué sería, precisamente, «el otro actuar»? O lo que es lo mismo: ¿qué sería la ausencia de violencia?

[1] «Solamente cuando el entendimiento "normal" se detiene, es cuando el otro pensar, esencial, podrá quizá ponerse en marcha» (GA 55 116).

[2] El juego de palabras sobre «Satz», «proposición» pero también «salto» es intraducible: «*Der Sprung ist der Satz aus dem Grundsatz vom Grund als einem Satz vom Scienden in das Sagen des Seins als Sein*» (SvG 108 / PR 148).

[3] SvG 97 / PR 136.

[4] GA 55 84.

§ 46. De la violencia a la anarquía.

> «El concepto corriente de "cosa" [...] en su captación, no aprehende la cosa tal como ella despliegua su esencia; la asalta. ¿Semejante asalto puede ser evitado?, ¿y cómo? Sólo lo conseguiremos dejando de algún modo el campo libre a las cosas. Toda concepción y todo enunciado que levantan una pantalla entre la cosa y nosotros deben ante todo ser apartados[1]».

Estas líneas sugieren algunos rasgos de otro actuar que sería uno con el «otro pensar» y el «otro destino». Permiten decir lo que no es pero también lo que es. El otro actuar no es «captación», «asalto». Es «dejar el campo libre a las cosas». De ahí la tarea práctica para nuestra edad: orillar todo lo que levanta una pantalla al otro actuar.

En la tradición filosófica el concepto de «cosa» es coextensivo con el concepto de «ente»: *res*, para los escolásticos, es una de las cinco perfecciones transcendentales convertibles con el ser[2]. Ahora bien, replica Heidegger, este modo corriente de pensar «en su captación, no aprehende la cosa tal como ella despliega su esencia» ¿Por qué? Por la naturaleza conceptual misma de un modo tal de pensar. *Begriff*, concepto, viene de *greifen, capere,* aprehender. Concebir es captar. Por vocación y por su diseño, el lenguaje conceptual se sitúa en una posición de ataque. Esta esencia agresiva del lenguaje resulta de una relación compleja de fundamentos: nuestra «relación con la palabra desde hace veinte siglos está determinada por la "gramática"; la gramática por su parte se funda en lo que llamamos habitualmente la "lógica"; la lógica, en fin, es una interpretación entre otras del pensar y del decir, a saber la interpretación de la esencia del pensamiento propio de la metafísica[3]». Por sus relaciones de fundamento entre palabra, gramática, lógica y metafísica, puede

---

[1] HW 14 / Chm 18.

[2] Esas cinco perfecciones, tal como las enumera Tomás de Aquino, son *res* cosa, *unum* uno, *aliquid* algo, *bonum* bueno, *verum* verdadero, *Questions disputées de la vérite*, q. 1, art. 1.

[3] GA 55 70.

explicarse la antigua confianza en la convergencia entre modos de predicación y modos de ser, entre la relación sujeto-predicado y la relación sustancia-accidente. La convergencia entre lenguaje y ser es una imposición, simple corolario de la posición del hombre en el centro de lo cognoscible. Es el acto violento por excelencia del que nace la civilización occidental, el indicio infalible de la economía metafísica. La imposición de las formas de la gramática a lo que Heidegger denomina «el ente en su conjunto» es patente en Aristóteles: el que busca las múltiples maneras en que el ser se *dice* y aprehende las múltiples maneras en que los entes se relacionan con la sustancia. En Kant, todavía, las categorías se deducen de las estructuras del juicio sin que semejante subsunción del ser bajo la gramática esté justificado o incluso reconocido (si admitimos con Heidegger que las categorías kantianas son «predicados ontológicos[1]»). «Hasta ahora, para aprehender, aunque sólo fuera exteriormente, la palabra en su esencia de palabra, no conocemos otra vía que la de la gramática». No es difícil ver a dónde conduce la actitud que fuerza a los entes a converger con las palabras: «La palabra es un instrumento de caza y de presa, a saber, en el "proceder" y en el "trabajo" de la objetivación de todo, segura de su disparo. La ametralladora, el aparato de fotos, la "palabra", el cartel, tienen todos la misma función fundamental de poner los objetos a seguro[2]». Violencia del concepto que se ha acentuado de modo decisivo con Descartes. Desde el comienzo de la modernidad, el ente «es lo que es puesto en frente, es opuesto, es ob-stante como objeto». El ente es *gestellt*, como cuando decimos en la caza mayor que el animal «hace frente» a los perros. «La representación lo conforma todo a la unidad de lo que es así objetivo. La representación es *co-agitatio*[3]». Las metáforas cinegéticas indican la violencia del *cogito*: en tanto que concepción, *Begreifen*, la representación es ya ataque, *Angreifen*.

---

[1] GA 25 167, 261, 291, 295; KPM 52-54 / Kpm 114-116; FD 137 y 144 / QCh 184 y 193; Wm 287 / Q II 89.

[2] GA 55 70. Al igual que la distinción entre sustancia y accidente, la de forma y materia aparece como una estrategia de la razón con vistas a la aprehensión. La distinción forma-materia, dice Heidegger, se aplica propiamente a la región de los productos, *Zeug*. Un producto está fabricado por la impresión de una forma sobre una materia y ello con vistas a un uso. Entender más lejos la aplicación de esta distinción, por ejemplo a una teoría «hilemórfica», es aún perpetrar «un asalto contra el ser cosa de las cosas» (Hw 19 / Chm 22).

[3] Hw 100 / Chm 97.

La tecnología es todavía reveladora de un desarrollo que no se manifiesta sino en una lectura retrospectiva. La tecnología demuestra que en su comienzo y en su esencia, la violencia no es solamente un simple asunto del concepto, de teoría. La empresa aparentemente ineluctable de la técnica, que no deja resguardo posible, es el resultado tardío y extremo de decisiones y de orientaciones tomadas desde la Grecia clásica. Incluso si es la lógica, herencia griega por excelencia, lo que ha hecho al pensamiento algo capturador, sus decisiones son «teóricas» y «prácticas» indisociablemente, es decir, ni lo uno ni lo otro. El asalto, como modo de presencia, es el vástago de la lógica, ella misma vástago de la metafísica[1]. Ésta ha nacido de decisiones que afectan las posiciones fundamentales. Reforzadas a cada etapa ulterior, conducen a una violencia generalizada, más destructora que las guerras: «No tenemos necesidad siquiera de bombas atómicas, el desarraigo del hombre ya está aquí [...]. Ese desarraigo es el fin, a menos que pensamiento y poesía alcancen de nuevo un poder no violento[2]». Ante la amenaza del final preparado desde largo tiempo, Heidegger pregunta: «¿Tal asalto puede ser evitado?, ¿y cómo?».

Vemos de inmediato que a la violencia institucionalizada él no opone una contra violencia o al menos no una violencia del mismo tipo. No reclama un contraataque cualquiera. No busca la confrontación, no espera nada. Al contrario, la confrontación no haría sino reforzar la violencia que está en el corazón de nuestra posición histórica fundamental. Montar un frente más no puede sino endurecer el asalto generalizado. Heidegger no incita tampoco a abandonar el dominio público. Lo hemos visto, el concepto mismo de economía de la presencia abole las oposiciones entre lo público y lo privado, el dentro y fuera, la vida activa y contemplativa.

El «asalto» del que Heidegger se pregunta si puede ser evitado es ambiguo como lo es la técnica. La violencia de nuestra posición extrema es la fuerza que cierra la metafísica y que hace posible la torna. No es que la violencia provoque su propia negación. No hay nada de dialéctico en la hipótesis de la clausura, solamente una posición fundamental con doble rostro. El «asalto» nos constituye como autóctonos y limítrofes al mismo tiempo, en el suelo metafísico. Amplificando sin límites el

[1] GA 55 113 y 199.

[2] Sp 206-209 / RQ 45.

juego de la ofensiva, compromete también un nuevo juego posible, el de la verdad de la presencia. «Para que lo verdadero pueda verdaderamente venir, como el único destino, al encuentro nuestro y de nuestros descendientes, todo debe quedar provisional y anticipador [...]. No podemos calcular cuándo, dónde y bajo qué forma se producirá[1]». ¿Cómo se anticipa una economía en que lo verdadero pueda verdaderamente venir a nuestro encuentro? Heidegger responde con claridad: «Todo lo que se levanta como pantalla entre la cosa y nosotros debe ser apartado».

¿Pero qué puede significar una distancia tal que evite el asalto? El modo de interdependencia entre las palabras, las cosas y las acciones, que ha nacido de la lógica y que nos domina con ayuda del principio epocal más subyugante que nuestra historia haya conocido, ¿cómo podríamos evitarlo? La distancia no puede ser un proyecto calculado para neutralizar la ofensiva de la voluntad. La acción de separar los vestigios principiales debe situarnos mejor fuera de su ofensiva. Para Heidegger, sólo una actitud estará a nuestro alcance para anticipar el paso de la clausura y para sustraerse a los intercambios públicos en la ofensiva de la voluntad: «La serenidad no entra en el dominio de la voluntad[2]». La serenidad es el juego preparatorio de lo verdadero. Literalmente preludia la transgresión. La violencia que Heidegger adopta ante el asalto institucionalizado es la no-violencia del pensamiento. De éste, ¿cuál es el «poder no violento»? Es el de hacer lo que hace la presencia: dejar ser. Heidegger opone pues el *lassen*, «dejar», al *überfallen*, «asaltar[3]» como opone la acción de apartar lo que «levanta pantalla» o que resulta en un apoderamiento. La serenidad no es una actitud benigna ni un confort espiritual. Es la única salida fuera del campo de ataque organizado por la razón calculadora. «Dejar ser» es la única salida porque: 1°) desplaza el conflicto, 2°) es esencialmente a-teleocrático, 3°) es preparador de una economía anárquica. El primero de estos puntos inscribe la serenidad en lo originario, el segundo en el *a priori* práctico y el tercero en el paso hacia otra economía. Por estas tres razones —que hay que observar una a una— Heidegger puede encadenar en el exergo, *supra*: «¿Un asalto tal puede ser evitado?, ¿y cómo? No lo conseguiremos si no *dejamos* de algún modo el campo libre a las cosas».

---

[1] GA 55 190.

[2] Gel 35 / Q III 187.

[3] Por ejemplo en GA 55 123 cf. 126.

Dejar el campo libre a las cosas supone ante todo desplazar el conflicto. Ningún Gran Rechazo dialéctico es opuesto por Heidegger a la violencia. La dialéctica sólo es «la potencia más fuerte de la lógica hasta ahora», y filosofar contra la técnica equivale a «una simple re-acción contra ella, es decir, la misma cosa[1]». Heidegger no *niega* la técnica: «Jamás he hablado *contra* la técnica [...] Trato más bien de comprender la *esencia* de la técnica[2]». No la niega pero retrocede hacia las condiciones que hacen la técnica posible como violencia ordenada. Ese paso atrás hacia la esencia, hacia los modos de interdependencia entre las palabras, las cosas y las acciones, desplaza el conflicto, puesto que en lugar de preguntar: ¿cómo hacer frente? Heideger pregunta qué hay de la presencia. El «campo libre» hacia el cual retrocede su crítica es ese campo de interdependencia en que la técnica es *una* de las modalidades posibles. La apertura transcendental es más vasta y más conjuntada que tal o cual constelación histórica a la cual ella confiere figura original. Desplazamiento de la cuestión, pues, hacia lo originario. Puesta a partir de este nuevo lugar, la cuestión va seguramente más al corazón de la técnica que no la cuestión de las alternativas a la estandarización y a la mecanización. Supone aprehender mal su crítica de la violencia el querer recuperar a Heidegger para la causa ecologista o cualquier otra alternativa a la tecnocracia. Parodia de la dialéctica en que se pierde el cambio de lugar de la cuestión; en que se pierde el desplazamiento del propósito tecnológico hacia su esencia. De seguir ese desplazamiento ¿qué es lo que aparece como «dejando el campo libre a las cosas», es decir, como dejándolas hacerse presentes de tal o cual modo? «Eso se produce en todo momento». Es el acontecimiento de apropiación que ya de siempre deja venir las cosas a nuestro encuentro (*begegnenlassen*). Se sigue que el *a priori* práctico que subvierte la violencia consistirá en «abandonarnos (*uberlassen*) a la presencia sin que ella sea oclusiva[3]». Consistirá en dejar a las cosas ponerse en presencia, en las constelaciones esencialmente rebeldes al requerimiento. El actuar múltiple a medida del acontecimiento finito: he ahí la praxis que «deja el campo libre a las cosas». Se hace pensable gracias al desplazamiento de la cuestión que concierne a la violencia. Heidegger no la suscita en términos de violencia y de con-

[1] GA 55 158 y 203.

[2] Véase supra, p. 381 n. 1.

[3] Hw 15 / Chm 18.

traviolencia, como lo hizo Marx, por ejemplo («La violencia material debe ser combatida por una violencia material[1]»). No suscita la cuestión tampoco en términos humanistas como lo hizo Merleau-Ponty («La violencia [...] ¿es capaz de crear entre los hombres relaciones humanas[2]?»). Heidegger pregunta cuál es la constelación de presencia-ausencia que hace que la técnica tenga una posición histórica fundamental esencialmente violenta. La serenidad como *praxis* posible nace de este paso atrás hacia la esencia.

Por otra parte, «dejar el campo libre a las cosas» es liberar el pensamiento de las representaciones de finalidad. Si éste no es ni el refuerzo, ni la negación de la técnica, el pensamiento no tiene meta. No está dominado por la búsqueda de una conformidad entre enunciado y objeto. Por esencia y por vocación, está libre de la empresa teleocrática. La tarea de la que se encarga es mucho más modesta, demasiado *insignificante* como para tener peso ante la técnica: pensar es seguir las cosas en su emergencia a partir de la ausencia. Su pobreza es, no obstante, instructiva. Nos instruye sobre un origen sin *telos*; un origen que es siempre otro y siempre nuevo; con el cual no podemos contar y que desafía el complejo Técnico-científico. El consejo heideggeriano de dejar el campo libre a las cosas contiene pues también un imperativo. Las «cosas», en su venida al «mundo», se distinguen de los productos en que estos últimos sirven para un empleo. El fin útil constituye el ser mismo del *Zeug*, de los útiles. Hablar de «cosas» en lugar de entes disponibles y de entes subsistentes es desimplicar el ente de la finalidad, de la teleocracia. ¿Cómo procede esta desimplicación? Por este imperativo: «¿Estamos en nuestra existencia historial cerca del origen?[3]». Estar cerca del origen sería seguir, con el pensamiento y con el actuar, la emergencia «sin porqué» de los fenómenos. A propósito del «libre campo», del «claro», Heidegger cita a Goethe: «Que no se busque nada detrás de los fenómenos: ellos son la doctrina misma[4]». Por detrás de los fenómenos habría los noúmenos, de los que sólo la inteligencia divina conocería el papel que les ha asignado entre las maravillas de la creación. En una conversación, Heidegger citaba tam-

[1] K. Marx, «Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie», *in Frühe Schriften*, *op. cit.* T. I, p. 497.

[2] Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur*, Paris, 1947, p. XIII.

[3] Hw 65 / Chm 62.

[4] Citado SD 72 / Q IV 128.

bién a René Char: «Mirad solamente una vez la ola arrojar el ancla en el mar». «La poesía es de todas las aguas claras la que se detiene menos en los reflejos de sus puentes[1]». El pensamiento y la poesía menoscaban la teleocracia como el óxido al hierro. Es otra vez el Maestro Eckhart el que ha osado traducir este menoscabo en la acción: «El justo no busca nada en sus obras. Son súbditos y mercenarios lo que buscan algo en sus obras y que actúan en vistas del "porqué"[2]».

Desde el punto de vista de las economías, en fin, «dejar el campo libre a las cosas» es comprometerse en un paso, el de la violencia a la anarquía. Paso de un lugar en que los entes están constreñidos, bajo un principio epocal, a un lugar en que su contingencia radical es restaurada. Paso de las «sustancias» determinadas por un *arché* y un *telos* inmutable a las «cosas» emergiendo con precariedad en su mundo él mismo precario. Esta inocencia reencontrada de lo múltiple, Heidegger la sugiere sobre todo en los textos sobre la obra de arte, que parecen desde entonces bajo otra luz. La obra de arte instituye una red de referencias alrededor de ella y por ahí produce la verdad como una esfera contingente de interdependencia. Para Heidegger, la obra de arte es el paradigma, no del «gesto fundador[3]», sino del modo no principial en que una cosa viene al mundo y en que el mundo viene a la cosa. Solamente para que una economía pueda así rendir todas las cosas a sus mundos —para que la anarquía económica tome el relevo de los principios— la condición práctica es la caída de las últimas figuras teleocráticas de la presencia. A la cuestión «¿Qué hacer?» hay que contestar: desalojar esos vestigios de una economía teleocrática de su retracción y, así, liberar las cosas de su «captación» bajo principios epocales. He aquí cómo, en la situación ambigua de transición, la fenomenología puede responder al «asalto» tecnológico. Desde el momento en que los cambios de la historia imponen condiciones prácticas al pensamiento y al actuar, esta fenomenología no puede contentarse

[1] Char, *La parole en archipel*, Paris, a962, p. 152, y *Poèmes et Proses choisis*, Paris, 1957, p. 94.

[2] Meister Eckhart, *Die deutschen Werke*, *op. cit.* T. II, p. 253, l. 4; traducción, *Sermons*, *op. cit.*, t. II, p. 57. En el Maestro Eckhart, como en Nietzsche y en Heidegger, el atentado a la teleocracia sólo es posible porque cada uno de estos autores está situado económicamente en el final de una época: final del Medievo escolástico, del idealismo alemán, de la metafísica.

[3] Vease supra, p. 48, n. 11.

con una noción de anarquía simplemente descriptiva. Insistiendo en el *Anruf*, la llamada, el *Anspruch*, la exigencia, etc., Heidegger vincula la aparición de una constelación nueva a algo previo práctico. Y si la constelación hecha posible por la tecnología es esencialmente a-teleocrática, entonces la praxis requerida consiste en adaptarse a la discontinuidad del acontecimiento de apropiación. Heidegger responde a la violencia mostrando la fisura que la serenidad introduce en las constelaciones sociales fijas. Expresa esta fisura a veces, lo hemos visto ya, lamentando que no nos sea posible salir de la estructura metafísica de las proposiciones: el obstáculo por excelencia que levanta una pantalla al acontecimiento de apropiación viene de los «fundamentos metafísicos griegos [...] de la frase como relación de sujeto y predicado». Habría que poder decir: «hay ser» y «hay tiempo», y comprender esto de otro modo que como proposiciones[1]. Heidegger también designa directamente la ambigüedad de la localidad económica contemporánea —la ambigüedad del «principio de anarquía»— cuando lamenta que la conferencia «*Tiempo y Ser*» haya podido «hablar solamente enunciando proposiciones[2]».

Aunque alusivas, como son las observaciones de Heidegger sobre las implicaciones prácticas de su pensamiento — y algo obstinado su rechazo de ver algunas — no hay duda de que (en el ámbito del lenguaje) su atentado a la proposición y (en el ámbito del ser) la superación de la diferencia «ontológica» hacia la diferencia «cosa y mundo», exigen que una fluidez radical se introduzca tanto en las instituciones sociales como en la práctica en general. Con la esencia bi-fronte de la técnica, legitimar la práctica no puede ya querer decir: referir lo que es hacedero a una instancia primera, a cualquier razón última, ni a fin último, a meta alguna. Vuelco, pues, del principio de razón: no son los entes presentes (y los actos, que son entes) los que apelan a un fundamento, *Grund*, sino la presencia sin fondo, *abgründig*, la que interpela la existencia y recalca un actuar igualmente sin fondo. Así se comprende el lazo complejo establecido en la última frase del exergo entre gramática de la proposición, diferencia «cosa y mundo», y separación de los obstáculos en tanto que algo previo al acontecimiento de apropiación: «Toda concepción y todo enunciado que levantan una pantalla entre la cosa y nosotros deben ante todo ser apartados».

[1] SD 43 / Q IV 74, cf. supra, p. 348.

[2] SD 25 / Q IV 48.

Conclusión

§ 47. De la regulación económica y de sus lugares

> «La multiplicidad de sentidos [...] reposa sobre un juego que está *ligado por una regla oculta*, y ello tanto más estrictamente cuanto que se despliega más ricamente. Esta regla conserva el juego de multiplicidad en un balance del que no experimentamos más que rara vez las variaciones[1]».

El argumento que he tratado de desarrollar puede comprenderse a partir de la distinción entre *regla* y *principio*. Toda economía de la presencia se regula ella misma; de ahí el antihumanismo heideggeriano. Pero toda economía de la presencia no se regula mediante un ente considerado regulador último, mediante un principio; de ahí el anarquismo heideggeriano.

Hay en Heidegger una extraña fascinación por el «funcionamiento», la «cibernética». Por un lado deplora que «todo funcione: eso es preci-

[1] Wm 251 / Q I 249 (subrayado mío).

samente lo inquietante[1]». Incluso declara que hoy la cibernética ha sustituido a la filosofía[2]. Pero, por otro lado, dice que las épocas se instauran ellas mismas, que pensar es corresponder a una verdad «ya cumplida» por anticipado[3], por la autointerpretación (*Selbstauslegung*) del ser, y que las economías se disponen, ligadas «por una regla oculta». Sin tal autorreglaje parece difícil hablar de identidad y de diferencia en la historia, es decir, de pensar el cambio. Semejante fascinación me parece incluso inevitable desde el instante en que admitimos el decaer de los principios y en que nos guardamos, entretanto, de abogar por la causa de la anarquía en el sentido ordinario de un desorden puro y simple.

A riesgo de repetir aquí en conclusión algunos puntos ya adquiridos, quisiera indicar cómo el autorreglaje económico trabaja concretamente en esos dos lugares que son el pensamiento y la *praxis*.

I. *Reglas para la conducta del «pensamiento»*

Lo que es el juego de la regulación interna según Heidegger aparece mejor en lo que él dice de la historia y de las modalidades de presencia que se articulan. Pero esas reglas originales remiten a reglas más originarias, las del ser en tanto que tiempo, o del *acontecimiento*. «El ser en cuanto ser», entendido como un proceso temporal, se regula desde dentro. Esta autorregulación es menos aparente —«oculta», dice Heidegger— pero constituye al mismo tiempo «el asunto mismo» de la fenomenología. Sabemos cuáles son las reglas a las cuales se conforma el ser, tal como Heidegger lo comprende en sus últimos escritos: es el juego de la diferencia entre ente presente, la modalidad de su presencia en el curso de la gesta histórica, y la presencia misma en tanto que acontecimiento.

Veamos cómo el juego de la diferencia (temporal) regula el pensamiento al someterle a 1. la historia epocal y más específicamente a 2. la tecnología, así como —esencialmente— a 3. el acontecimiento.

---

[1] Cf. *supra*, p. 377, n. 1, y los textos citados p. 258, n. 4.

[2] Sp 212 / RQ 54.

[3] Cf. *supra*, p. 87, el exergo.

Primera regla: La comprensión del ser como tiempo no puede pasar de la deconstrucción de las épocas.

La cuestión suscitada por Heidegger es una: la de la relación entre ser y tiempo. «Ir hacia una estrella, nada más[1]». Pero las respuestas que él aportó son numerosas: 1°) El tiempo es el sentido del ser, dice en primer lugar, y ello necesitaba un inventario de los rasgos propios a este ente que somos nosotros. 2°) El tiempo es la verdad del ser, dice después, lo que necesitaba un inventario de los rasgos fundamentales de nuestra historia desde los griegos. 3°) El ser es acontecimiento, dice finalmente, respuesta que permite comprender el ser como tiempo. La temporalidad acontecimental era reconocida de modo oblicuo ya en las dos primeras respuestas, como «éxtasis» y como «epoché». El acontecimiento de apropiación es pues la condición de la temporalidad historial o destinal como ella lo es ya de la temporalidad existencial. Más aún, el *Ereignis* designa la condición fenomenológica que hizo posible, ya de siempre, todas las nociones transmitidas del tiempo, sean fisicistas, como las de Aristóteles, o mentalistas como las de Agustín. El acontecimiento de apropiación es el ser en tanto que tiempo originario.

Ahora bien, esta trayectoria a la cual la *Seinsfrage* ha dado lugar, importa retenerla íntegramente. El descubrimiento de la temporalidad acontecimental no convierte en caduca la temporalidad epocal, así como tampoco ésta convierte en caduca la temporalidad extática. Entre tanto, si la reorientación decisiva en Heidegger —la torna— es resultado de que el ser en el mundo tiene una historia, tenemos una afinidad particularmente estrecha que enlaza la tercera respuesta a la segunda.

El acontecimiento de apropiación presupone la labor sobre la historia y no puede ignorarlo. A este respecto, Heidegger habla incluso de *aufheben*[2] (es la única vez en sus escritos, que yo sepa). El tiempo como acontecimiento preserva, anulándolo y sobreelevándolo, el tiempo como *epoché*. En otras palabras, el acceso al tiempo originario pasa por la deconstrucción de los órdenes históricos de la presencia y de sus puestas en escena originales.

La deconstrucción tiene que ver directamente con la autorregulación de las economías. El método para arrancar a las configuraciones mani-

[1] EdD 7 / Q III 21.

[2] Cf. *supra*, p. 214.

fiestas del pasado de los fenómenos, el acontecimiento mismo del *phainesthai*, el acontecimiento de manifestación. Ella es el método, podríamos decir, para recoger los campos de presencia y de sus giros diacrónicos, la presencia como venida o como advenir, sincrónica. En las palabras de Heidegger, la deconstrucción es el método para pasar de las modalidades históricas de la presencia (*Anwesenheit*) al ser mismo como acontecimiento. Semejante pasaje, este método lo permite gracias a las reglas que ella ayuda a poner al día en la historia. Todo método de lectura organiza el texto que ayuda a leer; la deconstrucción, que es el método clave en Heidegger, la gestación del ser es, en esta fenomenología, el dominio más patente de regulación interna.

Cuando Heidegger habla de «rasgos», es decir, de reglas en el texto de nuestra historia, entiende por ello las trazas sin trazador que *enlazan* los dispositivos. Son reglas de conservación tanto como de transformación. Si toda economía de la presencia se regula ella misma, las rupturas en la historia no son nunca totales. Ni las épocas *en el seno* de la metafísica, ni la torna *fuera* de la metafísica, no hacen nada nuevo sin que subsista lo antiguo. Que esas reglas «atraviesen[1]» la historia significa que los rasgos originarios del ser aparecen en el curso del esfuerzo para liberarse de la metafísica. De ahí la importancia de una deducción histórica de las categorías de la presencia. Ella muestra que en las rupturas epocales, tales como la llegada de la modernidad, se trata de un juego de diferencias que vienen a determinar de otro modo algo que permanece lo mismo a través de las edades. Pero lo que queda así como lo mismo no es más que un tejido de categorías. He aquí que se excluye, de golpe, todo referente a un en-sí que transcendería el devenir. La deducción histórica de las categorías de la presencia es capital no solamente para establecer que «el pensamiento del ser» no puede pasar de la deconstrucción de la historia, sino aún para asegurar que el «ser» heideggeriano no es nada nouménico, cuasi-divino; es «uno» sólo formalmente, como ley del funcionamiento económico. La primera *regla* para comprender el «ser» es la de arrancar a la historia los rasgos de la *autorregulación epocal*.

[1] Cf. supra, p. 224, n. 2.

Segunda regla: La diferencia a tres términos aparece a propósito de la modalidad contemporánea de presencia, la tecnología.

La donación que la fenomenología heideggeriana «deconstruye», son los emparejamientos entre entes, tal como han tenido su curso en Occidente: las economías de la presencia. Ahora bien, entre esas economías hay una que guía toda la empresa de deconstrucción: la tecnología. Las interpretaciones de los autores presocráticos, así como las de la metafísica, en Heidegger, tienen como fin aclarar ese *topos* que es el nuestro. Estas interpretaciones no tienen para nada como pretensión el llevarnos a una edad de oro griega, después de un interludio metafísico. Así, la fenomenología de los cambios de la historia procede retrospectivamente: las modalidades de presencia son desplegadas por Heidegger a partir del pliegue en que estamos alojados nosotros, hombres del siglo veinte.

Lo mismo que la crítica transcendental, en Kant, parte de un hecho, el hecho de la experiencia, y lo sitúa en una cuestión, la de las condiciones *a priori*, lo mismo la crítica historial de Heidegger. El hecho del que se parte es aquí el orden fenoménico contemporáneo, la tecnología en tanto que edad sin más allá. La cuestión que Heidegger dirige a esa donación no es: ¿qué es el hombre?, sino: ¿qué es el ser? No examina la localidad contemporánea y su génesis con el fin de aprender más sobre el hombre. Si pregunta: ¿Cómo hemos venido a parar aquí?, no lo dice como médico de la cultura. Es más bien tratar de elucidar la estructura compleja de la cuestión del ser mismo. Es compleja ya que una economía de la presencia —por ejemplo, la tecnología— no es una donación inmediata. Ella es el *Anwesenheit* de lo que es *anwesend*, la modalidad de presencia de lo que es presente. La fenomenología transcendental radicalizada consiste en retroceder de esta modalidad de presencia hacia el *Anwesen* mismo, hacia el acontecimiento. Una segunda *regla* para el pensamiento resulta de esta *autorregulación diferencial* por la cual se dispone el presente, la modalidad histórica de su presencia y el acontecimiento.

Si se admite que el punto de partida de la deconstrucción es una de las economías, aparece claramente que la diferencia temporal reúne los tres términos que acabo de citar y no sólo de dos. El término medio es este orden que, después de Heidegger, otros autores han situado en el discurso y han denominado *episteme* o regularidad discursiva. En Heidegger la diferencia en tres etapas es sobre todo descrita como la que hay

entre el ente, el modo de presencia (*etance*) y el ser. Este modo de formularlo pasa en silencio por el factor decisivo, el tiempo. Por ello es por lo que en los últimos escritos, el modo de presencia (*étance*) y el ser son llevados a dos momentos del «dejar», como «dejar-*ser-presente*» y como «*dejar-ser*-presente[1]». El tiempo originario tiene por esencia el «dejar».

El juego de autorregulación a tres términos es la condición insuperable para todo lo que puede devenir fenómeno. He aquí una condición que es *última sin ser fundadora*. Heidegger conserva del transcendentalismo la búsqueda de un *a priori*, pero lo disocia de toda problemática de fundamento. La esencia temporal del acontecimiento, como *a priori*, hace imposible esta problemática. Completamente separado del yo, este *a priori* funciona por una regulación sin referente principial. Nada es más tenido en cuenta que este «dejar», o que el *phyein*, la venida a la presencia. La finitud —otro descubrimiento del transcendentalismo— es así llevado al extremo. No es sólo *Dasein* es finito sino el ser mismo en tanto que tiempo.

Tercera regla: Pensar es seguir el acontecimiento de venida a la presencia sin principio.

La carga más noble que incumbe tradicionalmente al filósofo, su única verdadera misión, consistía en asegurar los principios. Ya fuera el análisis de la sustancia y sus atributos, o la conciencia y sus actos intencionales, seguía siendo el experto en anclaje profundo: anclaje que garantizaba el sentido del discurso, la rectitud de la razón, la objetividad del saber, el valor de la vida, la posible redención de las infracciones. ¿Significa una sobrestimación de la era tecnológica contemporánea el interpretar la expiración de ese mandato?, ¿el sospechar que *ese juego principial se desregula?* Cuando Heidegger habla del «fin de la filosofía[2]» se trata de esta expiración por modo de un desregulamiento económico.

El fin de la filosofía como búsqueda de una instancia suprema conlleva una tarea para el pensamiento. Deberá desaprender su viejo reflejo: buscar patrones invariables. Debe aprender la movilidad. Este desaprender debe cumplirse al cuestionar los referentes por entre los cuales

[1] Cf. *supra*, p. 203, n. 4.

[2] SD 61 / Q IV 109.

ha transcurrido su errancia desde los griegos. En este aprendizaje el pensar entra siguiendo las mutaciones económicas a las cuales el acontecimiento da lugar.

Los lugares en que el pensamiento se ve asignado cuando renuncia a los patrones son siempre nuevos y siempre otros. La tercera *regla* para el pensamiento es así la de someterse a la *regulación topológica*. Tarea menos grandiosa que la antigua misión de garantizar razones. Tarea difícil. Va en contra del reflejo elemental occidental de buscar lo que es primero en el orden de los fundamentos: «la causa», «el padre» etc. La deconstrucción está ahí para desconcertar este reflejo principial y la topología para darnos una continencia regulada sobre los lugares de desvelamiento.

II. *Incidencias para la conducta en la vida*

Estas premisas conllevan algunas consecuencias para la praxis, cuyos puntos de incidencia me limito a indicar.

1. *Prioridad heurística y prioridad condicionante de la praxis.*

Si el punto de partida de Heidegger en los últimos escritos es cierta economía, la nuestra, en *Ser y tiempo* es cierta praxis, a saber, las actividades cotidianas. Este punto de partida tiene, entre otras, una función heurística. Permite descubrir el acceso a la ontología fundamental. Heidegger no se interesa por la praxis justamente para encontrar los sujetos de las disciplinas tradicionales, como son la ética y la política. En el contexto de *Ser y tiempo* proponer la cuestión «¿qué hacer?» es confundir lo óntico y lo ontológico. La confusión por excelencia sería pedir al *Seinsdenken*, al pensamiento del ser, los principios para el actuar, igual que los aristotélicos buscaban derivar los principios por una teoría de las costumbres y de las instituciones a partir de una filosofía primera, o cómo más tarde se buscaba dividir la metafísica general en metafísicas especiales.

Para Heidegger la praxis cotidiana sirve para «repetir» la cuestión: *ti to on*. Había, pues, malentendido sobre la significación de su punto de partida cuando, poco después de la publicación de *Ser y tiempo*, se le preguntó: «¿Cuándo escribirá usted una ética[1]?» Había malentendido por-

que semejante sugerencia suponía que los *rasgos* fenomenológicos de la praxis podrían convertirse en *normas*; o lo descriptivo en prescriptivo.

Pero hay otra prioridad de la praxis, en Heidegger, que aparecerá desde *Ser y tiempo* y que se mantiene a través de toda su obra. Es que para el pensamiento del ser, se requiere un cierto modo de vivir. Para comprender la temporalidad auténtica hay que existir auténticamente. Para pensar el ser como dejando ser a los entes, uno mismo deberá dejar ser todas las cosas. Para seguir el juego sin porqué de la presencia hay que vivir sin porqué. Aquí la prioridad de la praxis no es ya heurística. Es un *a priori* práctico, a falta del cual el pensamiento, en el sentido fuerte de obediencia a los lugares móviles de la presencia, cae en la imposibilidad. Según los antiguos, el actuar sigue al ser; para Heidegger, al contrario, cierto actuar es condición para pensar el ser. Este actuar, según los escritos posteriores a *Ser y tiempo*, es necesariamente de naturaleza política.

2. *El carácter político de las economías de la presencia.*

Hemos visto que el ser es comprensible como tiempo solamente por una *Aufhebung* de la historia. Con ese recurso a las épocas, la fenomenología heideggeriana pierde su aspecto de poema especulativo sobre el ser y su «asunto» se convierte en político, en un sentido amplio. Una economía de la presencia es el modo en que, para una edad dada, la totalidad de lo que se hace fenómeno se dispone en relaciones mutuas. Toda economía es pues necesariamente pública.

Pero una economía es política en un sentido más estricto aún. Esto aparece mejor por la lectura retrospectiva de las épocas, a partir de la tecnología como última «marca» del destino occidental. El emplazamiento (*Gestell*), dice Heidegger, es la determinación ineluctable de nuestra era. No basta con describir la tecnología como rasgo público de la presencia. Es, además, una fuerza que empuja a la dominación global. Retrospectivamente, esta lógica del dominio puede leerse desde los cambios de la historia que ha instituido la metafísica, con Platón y Aristóteles. Se refuerza con el *cogito* cartesiano, comprendido como *co-agitatio*. Triunfa con la voluntad de poder nietzscheana, tal como la comprende Heidegger, como esencia de la «era atómica». Siempre responden los filósofos al

[1] Cf. *supra*, p. 26.

arreglo económico de los fenómenos que los encierran y los sitúan. Así la noción de lo político cubre más que el simple carácter público de una marca epocal; pero ella cubre menos que las nociones recibidas de lo político que denotan la esfera de la ciudad (opuesta a la de la familia), o la sociedad civil o incluso la colectividad basada en el contrato social. Las marcas epocales han sido políticas porque, en cada etapa, con evidencia, han forzado el conjunto de las cosas, palabras y acciones de una edad a someterse a la lógica de la dominación.

Ahora bien, es en este conjunto de cosas, palabras y acciones donde el pensamiento «actúa» y prepara una economía post-tecnológica posible.

3. *El decaer de los principios epocales*

Dice Heidegger que el *a priori* práctico para culminar el dominio y la manipulación generalizados consiste en «dejar ser» la técnica. ¿Qué se puede decir?

Desde el punto de vista de la praxis, la metafísica aparece como una empresa de legitimación. Remite la cuestión *qué hacer* a un discurso primero, concierna éste al ser, a la naturaleza, a Dios o al juicio primero de la razón. Esta búsqueda de un fundamento justificador hace de la metafísica un sistema. Las representaciones fundadoras se han sucedido en el curso de las edades. Heidegger las enumera: «La metafísica es este espacio histórico en el cual el mundo suprasensible, las ideas, Dios, la Ley moral, la autoridad de la Razón, el Progreso, la Felicidad de los más, la Cultura, la Civilización, pierden su fuerza constructora y se convierten en nada[1]». Estos referentes que han servido sucesivamente para legitimar las disciplinas prácticas las he denominado principios epocales.

El punto de anclaje que en la era técnica podría legitimar el discurso práctico es el emplazamiento. Debería añadirse a esta lista de instancias últimas. ¿Qué ocurre entonces? Como el emplazamiento es la figura de la dominación en su apogeo global, la dominación sólo se tiene a sí misma para justificarse; la cibernética solamente la cibernética; la voluntad y la maquinación solamente la voluntad y la maquinación. Con este hundimiento de un referente ordenador —o de la relación *pros hen*— la metafísica se clausura. La hipótesis de la clausura resulta de la

[1] Cf. *supra*, p. 123.

reduplicación «voluntad de voluntad» sustituyéndose a la *diferencia* entre «ser y ente». La mecanización y la administración totalitarias no son más que las figuras más llamativas de esta reduplicación, de esta pérdida de un principio epocal; pérdida que, como sugiere Heidegger, se cumple ante nuestros ojos.

Dejar ser la técnica es, pues, seguir un potencial contenido en la técnica misma en tanto que punto culminante de la lógica de dominación. Bajo la hipótesis de la clausura metafísica, la técnica aparece como esencialmente bifronte. Su *actualidad*, su rostro de Jano vuelto hacia el pasado es la empresa principial más violenta que haya existido jamás. Pero porque constituye la racionalidad de control desplegada en plenitud, recela también de la posibilidad de una torna hacia un modo no principial de presencia. «Más alto que la actualidad está la posibilidad». Es ese posible giro el que prepara el dejar-ser.

4. *Poiein kata physin*

La hipótesis de la clausura nos obliga a comprender la torna (*die Kehre*) como un acontecimiento que sobreviene, en primer lugar, en la modalidad de la presencia, en el siglo XX. La torna, en el pensamiento de Heidegger, no es más que la respuesta a la torna en la disposición contemporánea de los fenómenos. Ahora bien, si ese giro, hecho posible hoy, acaba un movimiento comenzado hace veinticinco siglos, es que afecta al dominio de lo efectuable tanto como el de lo pensable. Y si esta torna consiste en una emancipación por relación a los principios epocales no tendremos ya que investir a algunos de entre nosotros con una misión especial, la de establecer puntos de referencia para la praxis. Ya no habría «filósofos» pero quizá sí habría «pensadores».

La filosofía y la razón, en general, tienen relación con los principios epocales. La razón deja impronta, impone, da forma. El pensamiento es totalmente obediente a los flujos de puestas en presencia que se hacen y se deshacen. Pensar es seguir el acontecimiento, es seguir el *phyein*. Hay, pues, una única regla como último análisis para la orientación del pensamiento: la *physis* entendida como emergencia a partir de la ausencia en la presencia.

¿Cuál sería el actuar que prepararía una economía liberada de los principios ordenadores? Sería el actuar que sigue esta misma regla y que Heráclito describe como *poiein kata physin*[1]. Así, puesto que un

principio epocal comienza y manda, que él es el *arché* de una época, el actuar preparatorio de una economía post-moderna sería literalmente an-árquico.

§ 48. *Objeciones y respuestas*

1. *La torna tecnológica puede ser comprendida como potencial de transición hacia una economía anárquica de la presencia, ¡sea! Pero debemos preguntarnos si semejante viraje no viene, por el contrario, a preparar el terreno para un régimen más brutalmente «árquico» que nunca. Empíricamente, este peligro debería mostrarse como evidente: nada produce más seguramente su contrario que las grandes ideas sobre las relaciones sociales por fin liberadas de toda coerción. Sobre todo cuando el único hilo de Ariadna hacia la libertad es «el pensar». Más fundamentalmente, ¿el peligro no nos acecha en el corazón mismo de toda esta interpretación? La anarquía misma, finalmente, no es tan difícil convertirla en apología del totalitarismo. ¿Cómo no reconocer que el decaer de los cánones prácticos conduce sin más a la anarquía del poder?*

— Anarquía económica no es anarquía del poder. Lo que he denominado la hipótesis de la clausura no permite ya concebir los asuntos públicos según el modelo de la referencia a lo uno, modelo principial que funda la delegación de las funciones y la entrega del poder en un lugar o a un titular *ad hoc*. La anarquía económica se opone a la anarquía del poder como la legalidad a la anomia, como el pensamiento a lo irracional y como la libertad a la opresión.

Primero, la legalidad contra la anomia. Una eco-*nomía* no es más que esto: un conjunto ordenado, sincrónicamente clausurado, de factores en relación mutua. También podemos sostener sin duda que la ley positiva de los pueblos siempre reflejó demasiado fielmente la ley de economía que fue la de la presencia. Que anarquía no quiere decir anomia, el ejemplo de las realizaciones comunales bastaría ya para mostrarlo. Solamente que en los raros intervalos, como con «la torna», las leyes pierden su permanencia. El ideal del tiempo que dura sostiene las legislaciones desde la república platónica hasta la «sociedad matematizable» de Con-

[1] Cf. las líneas citadas *supra* en exergo, en el § 12, p. 122.

dorcet e incluso la «autoridad carismática» de Max Weber. Ahora bien, lo que está en tela de juicio en la problemática heideggeriana es una nueva inteligencia del tiempo. Se trata pues de sobrepasar (*verwindung* en el sentido de *durcharbeiten*) las representaciones de la presencia constante que hace la ley. Es una sola y misma deconstrucción la que desmantela tanto las referencias a lo uno como desluce el prestigio de la constancia. Bajo la hipótesis de la clausura, la legalidad no puede derivarse de una instancia constantemente presente. Con mayor razón porque no se trata ya de engañar el tiempo especulativamente. Una vez comprendido que el tiempo durable es el nervio de toda relación con el jefe y que la relación *pros hen* es el músculo del brazo por el cual gobierna, no tendremos ninguna posibilidad de recuperar el concepto de economía anárquica para los regímenes «metafísicos» a ultranza. Lo que ahora hace ley es el *phyein*, la venida inestable a la presencia.

El pensamiento contra lo irracional después. La torna fuera de las épocas principiales (si es que toleramos este pleonasmo) es por completo asunto del «pensar», como Heidegger repite a menudo. Este elogio del *Denken* también es uno de los elementos más claramente kantianos. La carga de que «las ciencias no piensan[1]» es un modo un poco más agudo de reiterar la disyunción entre conocer y pensar. Así, el pensamiento sigue siendo en Heidegger el agente de la *Aufklärung*, de las «Luces», tal como las comprende Kant: «Pensar por sí mismo es buscar en sí mismo la suprema piedra de toque para la verdad (es decir, en su propia razón); la máxima de pensar por sí mismo siempre, he ahí la *Aufklärung*[2]». ¿Bajo qué condición, pues, los principios económicos perecerán? A condición de aprender a pensar por sí mismos[3]. Las fórmulas de Heidegger son más agudas porque, para él, «pensar por sí mismo» designa algo más

---

[1] Véase *supra*, p. 329-334.

[2] Kant, *Was heisst: sich im Denken orientieren?*, A 330. En este texto, Kant opone la *Aufklärung* a los «conocimientos» como por otra parte opone la razón, *Vernunft*, al entendimiento, *Verstand* — Sobre el pensamiento como criterio y agente de la «torna», véanse también los textos de Heidegger y de Arendt citados *supra*, p. 84 n. 2.

[3] También Kant concluye este mismo texto con una nota poco optimista: «Es relativamente fácil establecer, gracias a la educación, la *Aufklärung* en sujetos individuales; basta para ello por comenzar pronto a acostumbrar a las jóvenes cabezas a esta reflexión. De otro modo, es más largo y penoso el aclarar (*aufklären*) a toda una generación puesto que nos tropezamos entonces con numerosos obstáculos exteriores que o bien impiden este modo de educar, o bien lo entorpecen», *ibid.*

radical que la deliberación y la verificación en la razón subjetiva: seguir expresamente el acontecimiento de puesta en presencia que sin cesar produce novedad alrededor de nosotros.

Libertad contra opresión, en fin. La imposibilidad de esta última es todo el contenido de la tesis del decaer de los principios epocales si al menos se admite que la dominación del hombre por el hombre resulta de la dominación del *phyein* por los *principia*. Y la posibilidad de la primera reside en la conjunción de las leyes con el acontecimiento y del «pensar por sí».

Podemos, y a mi parecer debemos, criticar a Heidegger por haber tratado de un modo tan alusivo problemas de filosofía práctica, hasta el punto de que a la primera lectura tenemos la impresión de avanzar en una noche en que todos los gatos son pardos, hasta tal punto las distinciones elementales parecen faltar. Pero una vez que, con la segunda lectura, hemos comprendido que esos problemas hallan sus comienzos de solución en una analítica de las economías de la presencia (con la deducción histórica de las categorías que es la pieza clave) ya no es posible sostener que Heidegger hace apología de la referencia al jefe, referencia de la que esta analítica muestra precisamente la fecha de expiración: la era tecnológica. La idea de una desigualdad natural de los hombres — la apología teórica del individuo sobre el fondo de la creencia en el «hombre», en la naturaleza humana — la idea de una élite natural que encarna mejor esta naturaleza — el culto de ciertos individuos «archontes» o tenientes de los principios epocales: de todos esos rechazos de la metafísica de grados del ser, ya no sostendremos que Heidegger les permite pasar por la aduana crítica en modo fraudulento, sin declararlos. Los declara, por el contrario, los denomina por el nombre genérico, «*Prägung*» o «*Gepräge*» epocal y los encierra bajo la hipótesis de la clausura.

Los criterios que sirven para legitimar la anarquía económica no tienen de este modo nada en común con los invocados por el anarquismo del poder, así como la deconstrucción no tiene nada en común con las jerarquías metafísicas que ella disloca. Esos criterios no tienen nada en común tampoco con los invocados por Proudhon (sustitución por la Ciencia la dominación del hombre por el hombre[1]) o de Bakunin (la «vida espontánea», la «pasión», la «revuelta de la vida contra la ciencia[1]».

[1] Pierre-Joseph Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?* E, James (ed.), Paris, 1966, p. 295 y 299.

Lo que legitima el concepto de anarquía económica es la tecnología en su esencia bifronte. Es, pues, un concepto de ontología fenomenológica. No tiene nada que ver con el viejo debate sobre la mejor forma de gobierno; en concreto, nada con las tres formas tradicionalmente consideradas como buenas, como son la monarquía, la aristocracia, la democracia, y sus respectivas perversiones, como son la tiranía, la oligarquía y la anarquía. Confundir la amalgama de estas tres perversiones —la anarquía del poder— con la anarquía económica, es equivocarse de cabo a rabo sobre el tipo de inteligibilidad que busca la fenomenología de los cambios de la presencia.

2. *Atribuir una importancia tal a la edad técnica que viene a cerrar una cultura, ¿no es esto exagerar la envergadura de este «cambio»? Digamos más bien que, desde hace un siglo, los intelectuales en Occidente han agotado su impulso y que de prescriptiva como era, la filosofía deberá contentarse en adelante con ser modestamente descriptiva. No hay que concluir por ello en un cambio dramático en la historia del mundo y aún menos en cualquier vuelco político. Si realmente Heidegger infla hasta ese punto la* Kehre, *entonces acaba por pedir un cambio total, lo que equivaldría a hacer de todo cambio algo imposible.*

— Es cierto que el cambio técnico es, para Heidegger, el más decisivo desde más de dos milenios. No agotamos la descripción de todo el potencial cuando vemos la transición hacia el capitalismo tardío, la era post-industrial, el dispositivo gestionario más que autoritario del poder, la post-modernidad, etc. La edad sin más allá, que es la nuestra, *reclama, en su economía de la presencia misma, algo que la estabilice.* Los referentes absolutos, han perdido su crédito, así que el oficio de estabilización pasa a la racionalidad instrumental. Es esta racionalidad la que, con el cambio técnico, alcanza su culminación. Es aún la racionalidad instrumental la que, con el totalitarismo, deviene monstruosa. Hay que ver que semejantes delirios en la puesta en razón —los delirios de emplazamiento— son provocados por el anarquismo en la modalidad de la presencia. De ahí un «o bien, o bien» que significa toda la importancia de esta era de apogeo: o bien veremos cada vez más estos delirios, y delirios

[1] M. Bakunin, *Gesammelte Werke,* M. Nettlau (ed.), t. III, Berlin, 1924, p. 127-131.

verdaderamente globales, o bien aprendemos a *dejar* los falsos referentes y a *dejarnos* en el simple acontecimiento de venida a la presencia.

A pesar del reto temible, la transición fuera de las épocas no tiene nada de extraordinario. Ella consiste en hacer explícitamente lo que nosotros hacemos siempre y no podemos no hacer: seguir la puesta en presencia tal como se produce, de modo diverso en cada momento, pero desde ahora sin la ficción de un fondo último estabilizador. El viraje tecnológico contiene así la posibilidad de reconocer y de retener lo que es más corriente en la vida, a saber, que su contexto no es nunca el mismo. Leído a través de la cuestión *ti to on*, el hecho del viraje tecnológico aparece entonces como cargado de potencial: llevando al colmo los modos atributivos de la presencia y, por ahí, abriendo la posibilidad de un decaer de sus modos. Decaer que permitiría al actuar conformarse, ya no a las regularidades principiales, sino a acoger la venida a la presencia como tal.

Por ahí, vemos que es imposible hablar de «ser» sin hablar de «actuar»: es el actuar (en el sentido estricto de intervención en la vida pública) lo mismo que el pensamiento (en el sentido estricto de la vida del espíritu) lo que debe devenir dócil al acontecimiento de puesta en presencia. La cuestión del actuar, y más precisamente la cuestión política, entra en esta fenomenología por un medio completamente distinto que la derivación formal de los esquemas de *praxis* a partir de esquemas de *theoría*. Heidegger no sostiene que la doctrina práctica siga la doctrina ontológica. Él invierte, como lo dije ya, esta relación de subordinación, de legitimación, de condición de posibilidad. Y esta inversión del estatuto transcendental del actuar le permite sugerir que la *praxis* pública, en una economía desprovista de principio epocal, no puede ser otra cosa que anárquica. Hay que existir «sin porqué» con el fin de comprender la venida a la presencia como ella misma sin *arché* ni *telos*, «sin porqué».

La práctica desprovista de meta es la condición concreta para pensar «el ser mismo» como desprovisto de meta. La deriva doctrinal según la cual «el actuar sigue al ser» no es pertinente aquí, ella está puesta fuera de funcionamiento. Es verdad, sin embargo, que Heidegger es más explícito sobre esta puesta fuera de funcionamiento de las derivaciones entre disciplinas filosóficas que lo es sobre la abolición práctica de la teoleología como condición del «pensamiento del ser». La praxis anár-

quica: he aquí el lugar a donde el hombre Martin Heidegger no habría querido verse conducido, sin duda.

3. *«Actuar desprovisto de meta»: usted no escapará a la acusación de abolir toda norma práctica, me dirá entonces. A los que consideran al Heidegger de* Ser y tiempo *compatible con el formalismo moral, la lectura «retrospectiva» no llegará nunca más que a oponer un relativismo sin remedio. En estas condiciones, la deconstrucción viene a ser una simple descripción de datos históricos. Verdad más acá de los Pirineos, error más allá.... Donaciones indirectas, quizá, puesto que esta versión del pirronismo parece describir no ya los hábitos y las costumbres, sino sus regularidades cambiantes. Datos empíricos cuanto menos. Ninguna trascendencia, nada más que los hechos y sus encadenamientos. El caleidoscopio de cosas es sacudido y aparece entonces, en una nueva configuración, los cambios de la historia. Podemos poner en duda que Heidegger haya entendido así la cuestión del ser. Usted lo aísla en suma en lo que Kant habría denominado una antropología cultural. O mejor, visto el gran caos que hace usted de las modalidades de cambios, en una sistematización de lo que otros denominaban el orden de cosas y la arqueología de sus arreglos sucesivos.*

— Sería así si la deconstrucción exhibiera solamente los comienzos de eras económicas, solamente los cambios y las épocas, los pliegues históricos y los modos de despliegue. Ahora bien, el recorrido no se agota ahí. El origen original —los comienzos que hacen época— sólo tiene interés en vista del origen originario que es la venida misma a la presencia. Es fácil mostrar que lo originario no es un concepto historicista o positivista. La fenomenología del último Heidegger es *descriptiva* porque el argumento retrocede desde los datos históricos, o desde los «entes», a las épocas iniciales, originales, o en el «modo de presencia (*étance*)». Pero su fenomenología es *transcendental* porque, de estas rupturas históricas, ella busca aún la condición y retrocede hasta lo originario o el «ser». El primer paso atrás (que muestra por ejemplo, cómo el Inca ha devenido el *princeps* del imperio precolombino y el sistema decimal, su *principium*) sólo es el prólogo —allí donde «vamos antes»— para el segundo paso atrás (que muestra las categorías generales según las cuales un principio se instituye y reina). Doble *Schritt zurück* que conduce de lo dado a los modos de dar, después al «hay» algo que da. Una lectura de Heidegger que paralizara este movimiento de dos tiempos interrumpiría en su punto crucial la continuación en su pensamiento.

En cuanto a las normas prácticas, aquellas que los filósofos han denominado *materiales* —por ejemplo, los «deberes de estado»— tienen evidentemente causa relacionada con los principios epocales. Tienen su fuente en el comienzo de una edad, en lo original (con la conquista cristiana del Perú, los sacrificios de llamas dejan de ser un deber). Ellas se desplazan —más acá y más allá de los Pirineos, en efecto— a medida que suben y decaen esos principios. Las normas *formales* han sido consideradas como universales y necesarias por el hecho de que el espíritu tenía supuestamente que adherirse a leyes naturales para la voluntad y el actuar. Que los filósofos hayan considerado esas normas como emanando del intelecto divino o de la razón práctica, el caso es que siempre debían «informar» la conducta, hacerla virtuosa. Si entendemos por «formal» tal impresión de una forma espiritual sobre la materia sensible, esas normas dependen, también, de los principios epocales.

Si en cambio entendemos por «formal» el conjunto de rasgos según los cuales los hombres han actuado —rasgos generalizables más allá de las épocas—, entonces esos rasgos tienen como fuente no lo original sino lo originario. Nacen entonces de la misma manera que las categorías de la presencia. Como éstas, son *reglas* y ya no normas.

La anarquía práctica no tiene necesidad de otro método de deducción que el que he propuesto más arriba. Recordaremos las fórmulas parmenídeas en Heidegger según las cuales «pensar» y «venir a la presencia» —*noein* y *phyein* (o *einai*)— son un mismo acontecimiento. Recordamos también lo que se dijo del mal moral: «Si en el pensar hay algo que puede impedir a los hombres cometer el mal, deberá ser una propiedad inherente a esta actividad misma[1]». Se sigue de ello que la categorización del *Ereignis* indica al menos los contornos de lo que podría ser una deducción de las reglas para actuar. ¿Cuál sería el estatuto de esas categorías prácticas de las que me abstengo de imaginarme alguna? Su estatuto sería exactamente el mismo que el de las categorías de la presencia: leídas fenomenológicamente, como un conjunto de rasgos reguladores que estructuran la historia occidental. Esta formalización permite escapar al relativismo moral sin por ello caer en la ficción de una naturaleza humana, de una razón habitada por leyes invariables, de una «moral irrevocable» que se impone a todos, decía Saurin después de Kant, por la sola lógica. El «destino de la presencia» deja a pensar que el actuar sigue vías que son inse-

[1] Cf. el texto citado *supra*, p. 84, n. 2.

parables de los rasgos fundamentales extraídos más arriba en clases prospectivas, retrospectivas y de transición. En esta formalización permanecemos con Kant. También, la incidencia práctica de las categorías —de las que Heidegger (contra Kant, esta vez) no dice nada so pena de arriesgar una nueva dicotomía entre teoría y práctica— confirma que la anarquía quiere decir ausencia de reino pero no ausencia de reglas.

No diremos que las indicaciones que acabo de dar concernientes al formalismo moral, más allá de la letra de los textos heideggerianos, recaen en el esquema de las «derivaciones» de una disciplina práctica a partir de una disciplina teórica, esquema de «aplicación» de una filosofía primera o de *metabasis*. Nada de eso. Si la puesta al día de los rasgos que determinan el actuar es la misma que la de los rasgos de la presencia, es que el «pensamiento» en sentido amplio incluye el actuar. «El pensamiento cambia el mundo», «el pensamiento es él mismo un actuar[1]». Heidegger renueva la problemática transcendental, no solamente al disociarla del sujeto, sino aboliendo la distinción metódica entre encuesta «teórica» y encuesta «práctica». Tiene que disociar la búsqueda arquitectónica y la razón subjetiva desde el momento en que rechaza disociar el pensamiento y el actuar.

Una vez que las reglas formales del actuar se sitúan del lado de la presencia y de su acontecimiento, las máximas materiales aparecen del lado de las economías y de su historia. Para el momento de la clausura hemos visto que el actuar, en sentido estrecho, se convierte en una condición práctica de la salida fuera de las economías epocales y de la fenomenología que muestra la vía. Esta inversión de papeles no es incompatible con el formalismo en cuestión. La máxima concomitante a la «torna» y susceptible de aplicación universal prescribiría entonces la lucha contra toda supervivencia de un Primero epocal. Máxima material y como tal evidentemente provisional del todo.

4. *Queda la objeción idealista. Esos «principios epocales» tienen toda la impresión de hacer historia, de dirigir la vida de los hombres como por detrás, a sus espaldas. Más aún, la historia occidental, desde los griegos, parece imponerse a la mirada de Heidegger con una necesidad intrínseca. ¿No correrá hacia la edad atómica como hacia su salida ineluctable? Como dice Heidegger:*

[1] Véanse los textos citados *supra*, p. 114, n. 2 y p. 197, n. 2.

¿Estamos tan lejos de la sistematización de un proceso que permanece ininteligible e irreal mientras no se «cierre», proceso que se realiza en el medium de la historia según leyes estrictas de progresión y que nos sitúan en un lugar privilegiado, panóptico?

— He dicho cómo lo categorial permite evitar los dos escollos del relativismo y del idealismo. El mismo problema puede aún abordarse por la relación entre la «venida a la presencia» y la historia, o entre *Ereignis* y *Geschehen*. Si especulamos con que la presencia viene a sí misma en y por la historia, entonces, sí, las épocas y sus fines suministran el esqueleto de un sistema panóptico, dispuesto por principios espirituales y situando la edad atómica en el término de una apoteosis racional. Ahora bien, hemos visto que la venida a la presencia escapa al discurso diacrónico. Las categorías deconstruyen el acceso al acontecimiento pero no nombran ese acontecimiento mismo. Éste no tiene extensión temporal. La deconstrucción de las eras extendidas en el tiempo, horizontales, libera la ganga en la cual el acontecimiento de la presencia se despieza sincrónicamente, verticalmente. Así también, los cambios económicos no son momentos que concretizan la presencia como tal. El acontecimiento —la entrada en relaciones mutuas de todo lo que es presente a una hora o en una edad dada— es *inmediato*. Es lo que puede haber y lo que siempre ha habido más cercano a nosotros. Es la repetición, el esfuerzo por arrancarlo a los fenómenos e introducirlo en el discurso que es necesariamente *mediato*. Eso pasa por el descubrimiento de las categorías. Estrictamente hablando, éstas son categorías «de la presencia» sólo indirectamente. Heidegger busca recuperar la *cuestión* del ser pero «el ser mismo» se resiste a la categorización y a la aprehensión plena (la presencia es presencia-ausencia).

Se sigue que la clausura no tiene nada de absoluto. No designa la certidumbre que tendría la conciencia de haberse apropiado de toda la realidad por medio de la historia. Los principios epocales no son agentes y sus cambios no universalizan nada. Si ellos decaen no es por conducir al acontecimiento a la plena posesión de sí. Hemos visto que el *Ereignis* en tanto que «apropiación», a pesar de lo inadecuado del vocabulario, escapa a la metafísica de la presencia. A una fenomenología cuyo primer paso es descriptivo, los principios aparecen más bien como centros de gravedad alrededor de los cuales los fenómenos se organizan durante un tiempo. Ello excluye toda especulación sobre el progreso. Como el punto de partida de esta fenomenología es un *Geschehen* completamente contin-

gente, y como las unidades que ella descubre sólo son categoriales, su punto de llegada, el *Ereignis*, no tiene nada de nóumeno. Bajo el nombre de ser, Heidegger busca seguir la entrada de cualquier ente en una economía dada. Este nombre, que es un verbo, designa la automanifestación de un ente a partir de la ausencia y contra ella. No puede ser entonces el nombre de un universal. Sólo hay entrada en una economía, manifestación, de tal o cual ente (lo que no quiere decir que esta entrada sea también pensable solamente a partir del ente; ella lo es, bien al contrario, a partir de las economías). La *alétheia* lo conduce sobre la *léthe*, en la multitud de lo que se produce, es siempre la presencia-ausencia de tal o cual ente, de tales o cuales entes. Sólo es el mundo visible, el conjunto de relaciones entre las palabras, las cosas y las acciones —relaciones pluriformes según los pliegues desplegados por los cambios críticos—. Ni las economías ni el acontecimiento nos permiten concebir la presencia como un infinito. En sí misma no es nada. Si las constelaciones epocales, así como su automanifestacion a la cual ellas confieren su modalidad, son siempre constelaciones y manifestación «de entes», entonces hablar de la presencia «ella misma», del ser «en tanto que tal», es siempre hablar de lo finito.

La presencia —el ser heideggeriano— no es presente. Con más razón no será omnipresente. Tampoco es potente u omnipotente. Si bien misteriosa en virtud del mostrar-ocultar, no tiene nada de divino. *Ella no efectúa la idea teológica*. Y si bien puede ser recogida de cualquier ente de toda región o economía de entes, la presencia no es tampoco el compuesto total de las cosas — extendida con o sin límites, en el tiempo y en el espacio — ni la parte ínfima y simple que compone cada cosa, ni la causa según la cual todas las cosas se producen en el mundo, ni el principio primero y necesario del que ellas dependen. *Ella no realiza las ideas cosmológicas*. La problemática del todo y sus partes, así como la de las causas y los efectos, están ligadas a la cuestión de la constitución — finita o infinita— del mundo representado como un ente; ninguna de esas ideas antinómicas puede convenir a la presencia, pues. En fin, si bien no hay manifestación más que para el hombre y si bien el concepto de finitud es de origen «existencialista» y, en consecuencia, «humanista», la presencia no es nada humano. Ella no es asunto ni de la conciencia, ni de la voluntad, ni de la vida, ni del espíritu, ni de ningún atributo por el cual los filósofos han definido el ser humano. *Ella no realiza la idea antropológica*. No siendo reductible a ninguna de las tres ideas tradicionales con las que los metafísicos han construido el infinito, Dios,

el Mundo, el Hombre, ni a su unidad en el concepto, la presencia no cae en el «o bien — o bien» de lo finito y de lo infinito. Con la representación del infinito, su contrario, la de lo finito, es puesta fuera de funcionamiento también. No habría que hablar ya de finitud respecto de la presencia sino deconstruir ese concepto y hablar más bien de lo que viene: de acontecimiento, precisamente.

Esos llamamientos del estatuto de lo categorial y de la finitud son suficientes para refutar el idealismo. Pero no bastan para refutar la tentadora reducción del «ser» a la «economía».

5. *El doble punto de partida —en el hecho tecnológico y en la* Seinsfrage— *nos instruye quizá sobre nuestra situación y nuestra civilización. ¡Pero a qué precio! Usted dice bien que la única problemática que Heidegger suscitó es la del ser. Ahora bien, no podemos dejar de sentir que a usted le gustaría pasar de la palabra «ser». En su lugar usted habla de economía de la presencia. A la profundidad heideggeriana, sin duda cargada de ambigüedades y oscuridades, usted prefiere la claridad aleatoria de un concepto con un sólo escalón. Que se sepa, la economía de la presencia no ha suscitado ninguna gigantomaquia. No vemos a Parménides o Aristóteles debatiendo a ese respecto.*

— La economía de la presencia traduce el *Anwesenheit* heidegeriano, y la presencia, el *Anwesen*, palabra que subraya el carácter acontecimental del «ser». El concepto de economía es útil para retener ese aspecto del ser por el cual se descubre la clausura epocal. Acusa ciertos rasgos que otras palabras dicen también, pero peor. Positivamente, el concepto de economía permite hablar del ser como *diferencia* y como *a priori*. Negativamente, nombra el carácter no-humano y no-estable, *movil*.

La diferencia. El orden económico en el cual se disponen todas las cosas en tal o cual momento, es transitorio por definición. Esos órdenes vienen y van. Algo presente (*das Anwesende*) entra cada vez de modo nuevo, y funciona cada vez de otro modo. Ejemplo: un ente como la institución universitaria es presente en la economía de una edad de otro modo cuando esa institución se sitúa en el cruce de la burocracia del Estado, de los grupos de presión políticos e ideológicos, de los fondos públicos y del prestigio nacional e individual, de otro modo que cuando un campus americano se compone de edificios llevando el nombre del banquero Mellon y de los magnates del armamento Rockwell, del acero Carnegie, y de la electrónica Westinghouse, etc. de otro modo aun cuan-

do, en el medievo, la universidad era el punto de intersección de un círculo apátrida, de la superpoblación y de la miseria rurales, de la autoridad de un texto y de una lengua muerta, de la promoción de una doctrina única. He aquí tantas economías o modalidades de la presencia abordadas por una vía sociológica.

Esas modalidades *difieren* del ente que ellas sitúan. Y si todo es historia, es una historia de estrategias más bien que de hechos. Las estrategias se encuadran con fechas, con cambios críticos que abren y cierran los segmentos. Pero la diferencia se complica puesto que las economías y las estrategias son *de la presencia,* las constelaciones son aletheológicas, es decir, *de la «verdad»*, o aún, el modo de presencia (*étance*) es «del ser». Tercer nivel, pues, en que el fenómeno que hay que retener no es ni el simple ente, ni su modo de ser presente, sino la entrada en presencia, entrada siempre nueva, sea cual sea el dispositivo histórico en que aparece lo dado. Vemos que el concepto de economía de la presencia dice no solamente la diferencia *Anwesenheit des Anwesens*, «modalidad del acontecimiento», sino que pone de relieve los tres niveles de esta diferencia: fáctico, estratégico, acontecimental. No es pues un concepto con una sola etapa, sin profundidad.

Comprender la diferencia a partir de las economías no conduce evidentemente a reeditar la distinción antigua entre *was* y *daß*, o entre esencia y existencia, como si la modalidad de presencia respondiera a la cuestión: *quid sit?*, ¿qué es?, y la venida o manifestación a la cuestión: *an sit?* ¿es ello? La economía no añade la quididad al acontecimiento. Si el acontecimiento, que es la *physis,* estuviera desprovisto de toda cualidad económica, si fuera neutro en este sentido, entonces «la entrada en el acontecimiento» no podría poner fin a la historia epocal, ni el actuar devenir *kata physin*. La torna —la transición hacia una economía en que el *nomos* es solamente el *phyein*— caería en el absurdo y la liberación de las constelaciones aletheologicas, en lo imposible. Si el acontecimiento designara el simple hecho de ser, sería el único descubrimiento de Heidegger, a saber, que la «esencia» del ser es el tiempo. Ahora bien, después de los intentos de acercamiento por la temporalidad extática primero y el tiempo historial-destinal después, solamente el acontecimiento consigue suministrar una respuesta a la cuestión: «¿Qué es lo que lleva a nombrar juntos tiempo y ser[1]?». Es el «hay» que deja pensar que el tiem-

[1] SD 2 / Q IV 14.

po es la esencia del ser. Hay que decir que la temporalidad del ser, el acontecimiento, difiere de la temporalidad historial-destinal como el simple «hay» difiere de las economías. Pero, como se dijo —a propósito de Parménides y de la diferencia nominal-verbal contenida en el participio, después, a propósito de la diferencia temporal y, por último, de la diferencia entre cosa y mundo— en cada caso se trata de pensar la identidad de lo no-idéntico. Con más razón, el acontecimiento es irreductible a la economía pero también inseparable de ella.

El a priori. El concepto de economía de la presencia repite el *a priori* a la vez que lo disocia de los problemas del conocimiento. A esos problemas estuvo ligado desde su doble nacimiento en la antigüedad y al comienzo de la modernidad. Primer nacimiento en Platón: para que podamos reconocer dos maderos o dos piedras como parecidas, debemos poseer un saber previo de lo que es semejante y lo mismo. ¿De dónde nos viene este conocimiento previo (Fedón)? O bien: ¿de dónde nos viene este conocimiento de los principios matemáticos y geométricos para que el simple cuestionamiento mayéutico pueda hacernos descubrirlos en nosotros mismos (*Ménon*)? Platón responde con la doble doctrina especulativa de las ideas y de la anamnesis. Segundo nacimiento del *a priori*, en Kant: para que podamos saber que, por ejemplo, todo cambio se cumple según la ley de la relación entre causa y efecto, debemos producir en nosotros el concepto de causalidad antes mismo de observar tal o cual cambio. El juicio que enlaza un cambio a su causa expresa un saber complejo, sintético, que necesariamente precede la experiencia y que no puede ser obtenido ni por simple análisis del concepto «causa» o del concepto de «cambio», ni tampoco por experiencia reiterada. Un juicio tal no es analítico y sin embargo es conceptual; y no es empírico y sin embargo aumenta, expande nuestro conocimiento. Construcción no ya especulativa sino crítica, de un aparato de estructuras y de funciones en la subjetividad de donde nace un conjunto de formas y de nociones en que la conjunción pura hace posibles tales argumentos. En Kant, como en Platón, el *a priori* sirve para rendir cuentas de la posibilidad que poseemos de obtener conocimientos necesarios y universales. En un caso como en otro, el contexto sigue siendo principalmente gnoseológico. En los dos casos también, el *a priori* reposa sobre la distinción entre sensible e inteligible.

Tercer nacimiento: antes de manejar un útil, de examinar un compuesto químico, de dirigirnos a otro, comprendemos ya que útiles, obje-

tos y los otros no solicitan de nosotros el mismo tipo de comportamiento, que su modo de ser no es el mismo. Precomprensión del ser de estos entes, de los que *Ser y tiempo* busca exponer la estructura de posibilidad. Precomprensión que ya no es de orden gnoseológico. Es operativo antes y esencialmente en los gestos cotidianos que hace posibles y determina. Así, cae la separación entre sensible e inteligible, contexto no examinado de toda búsqueda metafísica del *a priori*. Más tarde, Heidegger descubre que la precomprensión tiene una historia, que se articula de modo diverso de un cambio a otro. Al deconstruir las estrategias de interacción, es decir, el *a priori* epocal que es la economía, descubrimos su condición de posibilidad: el acontecimiento de la venida a la presencia. El concepto de economía disocia el *a priori* de toda construcción de inteligibles, tanto si éstos constituyen un mundo separado o un poder subjetivo. No sitúa el *a priori* ni más allá del orden visible, en las ideas subsistentes, ni más acá en los conceptos del entendimiento. Lo que determina *a priori* toda relación entre entes es el arreglo tal como resulta de una crisis en la historia, el dispositivo de la verdad como *alétheia*, el modo de interacción en una constelación dada de presencia-ausencia: dicho brevemente, de economía de la presencia. En Platón, el *a priori* es un poder de anamnesis y su condición, el *chorismós* entre dos mundos; en Kant es un poder de síntesis y su condición, la separación entre las dos fuentes del conocimiento. En Heidegger el *a priori* es económico y su condición la diferencia entre economía y acontecimiento.

Resulta que la economía no es nada en sí. Ella es sólo apariencia, la textura de las relaciones según las cuales los factores que componen una era fenoménica aparecen, es decir, actúan los unos sobre los otros. El concepto de economía es crucial para excluir, sin apelación posible, no solamente toda comprensión unidimensional, sino toda significación nouménica del «ser» en Heidegger.

En fin, un acercamiento de la diferencia por el desvío de las economías y de sus categorías no contradice en nada la tarea que Heidegger asigna hacia el final, a saber, la de «pensar el ser sin relación con su fundación de lo ente[1]». Comprender el ser, o el acontecimiento, o el *phyein*, o la presencia, a partir de rasgos económicos, no es comprenderlo a partir de su fundación de lo ente, sino a partir de su «modo de presencia (*étance*)» o de los lugares históricos y de su red. Si objetamos que con la «entrada

[1] SD 2 / Q IV 13.

en el acontecimiento» «la historia del ser toca a su fin[1]», que, por consiguiente, con el descubrimiento del carácter acontecimental de la presencia, el desvío por las economías históricas no es ya posible, hay que responder que es la historia epocal la que llega a su fin y que a partir de la torna técnica, la vía para pensar la presencia pasa por una economía anárquica: algo que no he dejado de sostener a lo largo de estas páginas.

Antihumanismo. La ecuación entre metafísica y humanismo es incomprensible sin el concepto de economía o de algún equivalente: el hombre es el principio ordenador que rige esas modalidades de presencia desde la torna socrática. Requerimiento cuyo mecanismo se revela en la madurez, en la representación. La regencia por el hombre pudo permanecer oculta bajo otras figuras, concretamente las de un ente supremo (en la *paideia* griega y el *itinerarium mentis* medieval), pero se desenmascara con el *cogito* moderno y triunfa en la «voluntad de voluntad», en la era técnica. No deberemos temer el truismo de que el hombre ha sido el principio epocal de la filosofía y de la civilización occidental en su totalidad.

El antihumanismo es entonces, en un primer sentido, una postura polémica: hacer frente a los regímenes principiales y, de este modo, anticipar una economía no principial. No es que la negación de la posición magistral del hombre produzca necesariamente tal liberación. Se trata solamente de un pensamiento posible de una posibilidad. Pero actuamos y pensamos por posibilidades y ningún otro concepto sugiere una mutación económica radical tan precisa como el concepto de antihumanismo.

Este primer sentido es la consecuencia de otro, más decisivo. El antihumanismo sólo puede ser una postura de *pensamiento* en virtud de una *economía* del que este pensamiento se hace eco, o es su respuesta. Los contornos han sido trazados por categorías de transición. Éstas no designan un nuevo «paradigma» que preserve finalmente todo lo que los hombres han creado de bello y de grande en la historia, sino el fin de los modos de presencia centrados en el hombre. La ambivalencia de la técnica —apogeo del antropocentrismo y acabamiento de éste, acabamiento *porque* apogeo— anuncia pues, al menos a la mirada fenomenológica deconstructora, la destitución del hombre legislador sobre la presencia, es decir, representador. Decir que la metafísica es humanista es decir que cada vez más francamente, a lo largo de las edades, la representación

[1] SD 44 / Q IV 74.

confiere a las cosas su sentido, su localidad, su ser. Todo lo que es o puede ser está ahí para el hombre. A esta distribución de maestro se opone el concepto, no ya polémico sino económico, de antihumanismo.

No obstante, se fundamenta a su vez en un antihumanismo que es lo verdaderamente primero. Es que la presencia en tanto que acontecimiento, en tanto que venida, no tiene nada de humano. Venir a la presencia no quiere decir que el hombre, por sus iniciativas, haga salir de la ausencia palabras, cosas y acciones. Ello no quiere decir tampoco que el hombre no sea autor de nada, que sus antiguos títulos de demiurgo por la bondad del Demiurgo, de creador por la gracia del Creador, sean «falsos». Lo que buscan captar las categorías de transición pertenece a otra problemática que no es la de la «creatividad» humana, ya sea para sostenerla o contradecirla. El acontecimiento es no humano como lo es el tiempo en el *phyein* presocrático.

El concepto polémico de antihumanismo resulta de su concepto económico y éste del concepto acontecimental. Quizá habría que reservar el término «antihumanismo» al primero de esos tres y hablar a propósito del segundo, de negación del antropocentrismo y del tercero, de anhumanismo.

Movilidad. Nos acordamos de que las economías pueden ser consideradas «poéticas», o mejor «poiéticas», puesto que asignan a cada cosa su localidad. Disponen en un orden los lugares, los sitios en que cada fenómeno es lo que es. Es aún en ese sentido topológico como hay que comprender el actuar. Su condición reside en las constelaciones que se hacen y se deshacen. Es en este sentido como hay que comprender las palabras de René Char: «Tú eres en tu esencia constantemente poeta». En la edad de transición —René Char diría: del «vado»— este hacer, esta *poiesis* de los modos de presencia, gira y deviene irreductible a cualquier figura árquica. Entonces se suscita la cuestión, decisiva para los fundamentos de la filosofía práctica: «¿Por qué ese vado de la filosofía sería una sola piedra[1]?» En la era de la clausura, el *poiein* económico se vuelve múltiple, movedizo. Como tal se anticipa al actuar y lo determina: «La poesía no rima con la acción, se anticipa a ella para indicarle el camino móvil[2]».

[1] Esta cuestión fue planteada a Heidegger por René Char, véase François Vezin, «Heidegger parle en France», *Nouvel Revue française*, nº 284 (agosto 1976), p. 85

[2] René Char, *Recherche de la base et du sommet*, Paris, 1971, p. 134.

Siglas utilizadas para las obras de Heidegger

I. Obras alemanas

EdD	*Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, 1954, 27 p.
EiM	*Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953, 157 p.
FD	*Die Frage nach dem Ding*, Tübingen, 1962, VII, 189 p.
FSch	*Frühe Schriften*, Francfort, 1972, XII, 386 p.
Fw	*Der Feldweg*, Francfort, 1953, 7 p.
Gel	*Gelassenheit*, Pfullingen, 1959, 74 p.
GA 9	*Gesamtausgabe*, t. IX : *Wegmarken*, Francfort, 1976, X, 487 p.
GA *21*	*Gesamtausgabe*, t. XXI : *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Francfort, 1976, VIII, 420 p.
GA *24*	*Gesamtausgabe*, t. XXIV : *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Francfort, 1975, X, 473 p.
GA *25*	*Gesamtausgabe*, t. XXV : *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Francfort, 1977, XII, 436 p.
GA *26*	*Gesamtausgabe*, t. XXVI : *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Francfort, 1978, VI, 292 p.
GA 55	*Gesamtausgabe*, t. LV : *Heraklit*, Francfort, 1979, XII, 406 p.
GD	« Grundsätze des Denkens », *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie*, VI (1958), p. 33-41.
Heb	*Hebel der Hausfreund*, Pfullingen, 1957, 39 p.
Her	*Heraklit* (seminario en colaboración con Eugen Fink), Francfort, 1970, 261 p.
Hol	*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Francfort, 1951, 144 p.
Hw	*Holzwege*, Francfort, 1950, 345 p.
ID	*Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, 76 p.
KPM	*Kant und das Problem der Metaphysik*, 4ª ed. aumentada, Francfort, 1973, 268 p.

KR *Die Kunst und der Raum* (edición bilingüe), St. Gail, 1969, 26 p.

MHG *Martin Heidegger im Gespräch* (entrevista con Richard Wisser), Fribourg-en-Brisgau, 1970, 77 p.

NI *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, t. I, 662 p.

N II *Nietzsche*, Pfullingen, 1961, t. II, 493 p.

Phän «Über das Zeitverständnis in der Phänomenologie und im Denken der Seinsfrage », *in Phänomenologie - leben dig oder tot?*, Karlsruhe, 1969, p. 47.

Rc *Der Ursprung des Kunstwerkes* (ed. Reclam), Stuttgart, 1960, 125 p.

SD Zur *Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, 92 p.

SAF *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Tübingen, 1971, IX, 237 p.

Sp «Nur noch ein Gott kann uns retten » (entrevista), *in Der Spiegel*, 31 ma 1976, p. 193-219.

SvG *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, 211 p.

SZ *Sein und Zeit*, 8e ed., Tübingen, 1957, XI, 437 p.

TK *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen, 1962, 47 p.

US *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959, 270 p.

VA *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, 284 p.

VS *Vier Seminare*, Francfort, 1977, 151 p.

Vw «Vorwort» à William Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology toThought*, La Haya, 1963, p. I-XXVIII.

WhD *Was heisst Denken?*, Tübingen, 1954, 175 p.

Wm *Wegmarken*, Francfort, 1967, VIII, 398 p.

WP Was *ist das - die Philosophie?*, Pfullingen, 1956, 31 p.

II. Traducciones francesas

AE L'Art *et l'Espace* (edición bilingüe), trad. J. Beaufret & F. Fédier, St. Galien, 1969, 26 p.

AH *Approche de Hölderlin*, trad. H. Corbin, M. Deguy, F.

Fédier, J. Launay, nueva edición aumentada, París, 1973, 257 p.

AP *Acheminement vers la parole,* trad. J. Beaufret, W. Brokmeier, F. Fédier, París, 1976, 261 p.

Chm *Chemins qui ne mènent nulle part,* trad. W. Brokmeier, París, 1962, 315 p.

EC *Essais et conférences,* trad. A. Préau, prefacio J. Beaufret, París, 1958, XV, 351 p.

ET *L'Être et le Temps,* trad. R. Boehm & A. de Waelhens, París, 1964, 324 p

IM *Introduction à la métaphysique,* trad. G. Kahn, París, 1967, 227 p.

Kpm *Kant et le problème de la métaphysique,* trad. A. de Waelhens & W. Biemel, París, 1953, 308 p.

N i *Nietzsche,* trad. P Klossowski, París, 1971, t. I, 512 p.

N ii *Nietzsche,* trad. P. Klossowski, París, 1971, t. II, 402 p.

PP « Principes de la pensée », trad. F. Fédier, *Arguments* IV (1960), p. 27-33.

PR *Le Principe de raison,* trad. A. Préau, prefacio J. Beaufret, París, 271 p.

QP *Qu'appelle-t-on penser ?,* trad. A. Becker & G. Granel, París, 1959.

QCh *Qu'est-ce qu'une chose ?,* trad. J. Reboul & J. Taminiaux, París, 1971, 254 p.

Q I *Questions I,* trad. H. Corbin, R. Munier, A. de Waelhens, W. Biemel, G. Granel, A. Préau, París, 1968, 311 p.

Q II *Questions II,* trad. K. Axelos, J. Beaufret, D. Janicaud, L. Braun, M. Haar, A. Préau, F. Fédier, París, 1968, 277 p.

Q III *Questions III,* trad. A. Préau, R. Munier, J. Hervier, París, 1966, 229 p.

Q IV *Questions IV,* trad. J. Beaufret, F. Fédier, J. Lauxerois, C. Roëls, París, 1976, 341 p.

RQ *Réponses et questions sur l'histoire et la politique,* trad. J. Lau nay, París, 1977, 82 p.

TCS *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot,* trad. F. Gaboriau, París, 1970, 237 p.

Estudios consultados

La lista de aquí debajo indica solamente los trabajos consultados. Para una bibliografía completa de la literatura sobre Martin Heidegger se consultarán los tres volúmenes de Hans-Martin Sass, *Heidegger-Bibliographie*, Meisenheim am Glan, 1968 (2 201 títulos); *Materialien zur Heidegger-Bibliographie 1917-1972*, Meisenheim am Glan, 1975 (1 566 títulos) ; *Martin Heidegger: Bibliography and Glossary*, Bowling Green, 1982 (6 350 títulos).

Adorno, T., *Jargon der Eigentlichkeit*, Francfort, 1965.

Allemann, B., *Hölderlin und Heidegger*, Fribourg-en-Brisgau, 1954.

— « Martin Heidegger und die Politik », *in Heidegger, Perspektiven zur Deutung seines Werks*, éd. par O. Pöggeler, Cologne, 1969, p. 246-260.

Althusser, L., *Pour Marx*, Paris, 1965.

— *Réponse à John Lewis*, Paris, 1973.

— *Positions*, Paris, 1976.

Apel, K.-O., *Transformation der Philosophie*, 2 t., Francfort, 1973.

Arendt, H., *Between Past and Future*, New York, 1954.

— *The Origins of Totalitarianism*, New York, 1958.

— *The Human Condition*, Chicago, 1958.

— « Action and the "Pursuit of Happiness" », *in Politische Ordnung und Menschliche Existenz, Festgabe für Eric Voegelin*, Munich, 1962, p. 1-16.

— *Über die Revolution*, Munich, 1963.

— *Crises of the Republic*, New York, 1969.

— *Macht und Gewalt*, Munich, 1969.

— « Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt », *in Merkur*, XXIII, 258 (octubre 1969), p. 893-902.

— « The Life of the Mind », t. I, *Thinking* ; t. II, Willing, New York, 1978.

Aubenque, P., *Le Problème de l'être chez Aristote*, París, 1962.

La Prudence chez Aristote, Paris, 1963.

AXELOS, K., *Héraclite et la Philosophie*, Paris, 1962.

— *Einführung in ein künftiges Denken*, Tübingen, 1966.

BEAUFRET, J., *Le Poème de Parménide*, Paris, 1955.

— « Dialogue avec Heidegger », t. I, *Philosophie grecque*, Paris, 1973; t. II, *Philosophie moderne*, Paris, 1973 ; t. III,

— *Approche de Heidegger*, Paris, 1974.

BECKMANN, J.-P, *Die Relationen der Identität und Gleichheit nach J. Duns Scotus*, Bonn, 1967.

BIEMEL, W., « Dichtung und Sprache bei Heidegger », *in Man and World*, II (1969), p. 478-514.

BIRAULT, H., *Heidegger et l'Expérience de la pensée*, Paris, 1978.

BOEDER, H., « Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia », *in Archiv für Begriffsgeschichte*, IV (1958), p. 82-112.

BOER, W. de, « Heideggers Missverständnis der Metaphysik » *in Zeitschrift für philosophische Forschung*, IX (1955), p. 500-545.

BOURDIEU, P., « L'ontologie politique de Martin Heidegger », *in Actes de la recherche en sciences sociales*, V-VI (1975), p. 109-156.

BRENTANO, F., *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Fribourg-en-Brisgau, 1862 et Darmstadt, 1960.

BÜCHER, A., *Martin Heidegger. Metaphysik als Begriffsproblematik*, Bonn, 1972. Burnet J., *Early Greek Philosophy*, Londres, 1930.

COUSSIN, P., « L'origine et l'évolution de *l'epoché* », *in Revue des études grecques*, 42 (1929), p. 373-397.

DAUENHAUER, B., « Renovating the Problem of Politics », *in Review of Metaphysics*, XXIX (1976), p. 626-641.

DECLÈVE, H., *Heidegger et Kant*, La Haya, 1970.

DELEUZE, G., & GUATTARI, F., *Rhizome*, Paris, 1976.

DEMSKE, J., *Sein, Mensch und Tod*, Munich, 1963.

DERRIDA, J., *De la grammatologie*, Paris, 1967.

DIERSE, U., art. « Anarchie » *in Historisches Wörterbuch der Philosophie*, éd. par J. Ritter, t. 1, Bâle, 1971, p. 267-294.

FAHRENBACH, H., *Existenzphilosophie und Ethik*, Francfort, 1970.

FINK, E., *Spiel als Weltsymbol*, Stuttgart, 1960.

FOUCAULT, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, 1961.

— *Les Mots et les Choses*, Paris, 1966.

— *L'Archéologie du savoir*, Paris, 1969.

FRANZEN, W., *Vom der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*, Meisenheim am Glan, 1975.

FRIEDLÄNDER, P., *Platon*, 2e éd., t. I, Berlin, 1954; t. II, Berlin, 1957; t. III, Berlin, 1960.

FRITZ, K. von, « Noos and Noein in the Homeric Poems », *in Classical Philology*, XXXVIII (1943), p. 79-93.

— « Nous, Noein and their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)», *in Classical Philology*, XL (1945), p. 223-242, et XLI (1946), p. 12-34.

— « Die Rolle des Nous » *in Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, éd. par G. Gadamer, Darmstadt, 1968, p. 246-362.

FORSTENAU, P., *Heidegger, das Gefüge seines Denkens*, Francfort, 1958.

GABRIEL, L., « Sein und Geschichte. Martin Heideggers geschichtsontologischer Denkversuch», *in Wissenschaft und Weltbild*, IX (1956), p. 25-32.

GADAMER, H. G., *Kleine Schriften*, t. I, Tübingen, 1967.

— *Wahrheit und Methode*, 3e éd., Tübingen, 1972.

GETHMANN, C. F., *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bonn, 1974.

GILSON, É., *L'Être et l'Essence*, Paris, 1948.

— *Being and Some Philosophers*, Toronto, 1949.

— *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, 1952. Goldmann L., *Lukács et Heidegger*, Paris, 1973.

GRANEL, G., « Remarques sur le rapport de "Sein und Zeit" et de la phénoménologie husserlienne » *in Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, éd. par V. Klostermann, Francfort, 1970, p. 350-368.

HABERMAS, J., *Erkenntnis und Interesse*, Francfort, 1968.

— *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Francfort, 1968.

— *Protestbewegung und Hochschulreform*, Francfort, 1969.

— *Philosophisch-politische Profile*, Francfort, 1971.

— *Kultur und Kritik*, Francfort, 1973.

— *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Francfort, 1973.

— « Hannah Arendt's Communications Concept of Power », *in Social Research*, XLIV, 1 (1977), p. 3-24.

HARRIES, K., « Heidegger as a Political Thinker », *in The Review of Metaphysics*, XXIX, 4 (1976), p. 642-669.

HEID, K., « Der Logos-Gedanke des Heraklit », *in Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, éd. par V. Klostermann, Francfort, 1970, p. 162-206.

HENRY, M., *Marx*, 2 t., Paris, 1976.

HERRMANN, F.-W. von, *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Meisenheim am Glan, 1964.

— *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu « Sein und Zeit »*, Francfort, 1974.

HIRZEL, R., « Über Entelechie und Endelechie », *in Rheinisches Museum, Neue Folge*, 38 (1884), p. 169-208.

HOFSTADTER, A., *Agony and Epitaph*, New York, 1970.

— « Ownness and Identity », *in The Review of Metaphysics*, XXVIII, 4, p. 681-697.

— « Consciousness, Thought, and Enownment », *in Psychiatry and the Humanities*, II (1977), p. 85-109.

— « Enownment », *in Martin Heidegger and the Question of Literature*, éd. par W. Spanos, Bloomington, 1979, p. 17-37.

HOPPE, H., « Wandlungen in der Kant-Auffassung Heideggers », *in Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*, éd. par V. Klostermann, Francfort, 1970, p. 284-317.

HUCH, K. J., *Philosophiegeschichtliche Voraussetzungen der Heideggerschen Ontologie*, Francfort, 1967.

JAEGER, W., *A la naissance de la théologie*, Paris, 1966.

JANICAUD, D., « L'apprentissage de la contiguité », *in Critique*, 349/350, p. 664-676.

JASPERS, K., *Philosophische Autobiographie*, nouvelle éd., Munich, 1977

— *Notizen zu Martin Heidegger*, Munich, 1978.

JONAS, H., *The Phenomenon of Life*, New York, 1966.

— *Das Prinzip Verantwortung*, Francfort, 1979.

KANTHACK, K., *Das Denken Martin Heideggers*, Berlin, 1959.

KAULBACH, F., « Die Kantische Lehre von Ding und Sein in der Interpretation Heideggers», *in Kant-Studien*, 55 (1964), p. 194-220.

KLOSSOWSKI, P., « Circulus vitiosus », in *Nietzsche aujourd'hui ?* ed. por le Centre culturel international de Cerisy-la-Salle, 2 t., París, 1973, t. I, p. 91-103.

KROCKOW, C. Graf von, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger*, Carl Schmitt, Martin Heidegger, Stuttgart, 1958.

KRÜGER, G., « Martin Heidegger und der Humanismus », *in Studia Philosophica*, IX (1949), p. 93-129.

KUBLER, G., *The Shape of Time. Remarks on the History of Things*, New Haven, 1962.

LÉVINAS, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París, 1967. Levi-Strauss C., *L'Homme nu*, París, 1971.

LOHMANN, J., « Martin Heideggers "Ontologische Differenz" und die Sprache », *in Lexis*, I (1948), p. 49-106.

LOTZ, J. B., *Das Urteil und das Sein*, Munich, 1957.

— « Denken und Sein nach den jüngsten Veröffentlichungen von M. Heidegger», *in Scholastik*, XXXIII (1958), p. 81-98.

LÖWITH, K., *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, 2ª ed., Göttingen, 1960.

— *Gesammelte Abhandlungen*, Stuttgart, 1960.

LUHMANN, N., *Legitimation durch Verfahren*, Francfort, 1969.

MARCEL, G., « Ma relation avec Heidegger », *in Présence de Gabriel Marcel*, I (1979), p. 25-38.

MARCUSE, H., «Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus», in *Philosophische Hefte*, I (1928), p. 45-68, reimpreso en *Existenzialistische Marx-Interpretation*, ed. por A. Schmidt, Francfort, p. 41-84.

— *Eros and Civilization*, New York, 1962.

— « Heidegger's Politics: An Interview with Herbert Marcuse by Frederick Olafson », *in Graduate Faculty Philosophy Journal*, VI (1977), p. 28-40.

MARX, W., *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, 1961.

— « Das Denken und seine Sache », *in Heidegger. Freiburger Universitätsvorträge zu seinem Gedenken*, ed. por H. G. Gadamer, W. Marx, C. F. v. Weizsäcker, Fribourg-en-Brisgau, 1977, p. 11-41.

MAURER, R., *Revolution und « Kehre ». Studien zum Problem gesellschaftlicher Naturbeherrschung.* Francfort, 1975.

MEHTA, J., *Martin Heidegger: The Way and the Vision,* Honolulu, 1976.
Merleau-Ponty M., *Humanisme et Terreur,* Paris, 1947.

MONGIS, H., *Heidegger et la critique de la notion de valeur,* La Haya, 1976.

MÜLLER, M., *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart,* 3ª ed., Heidelberg, 1964.

NICHOLSON, G., « Camus and Heidegger: Anarchists », *in University of Toronto Quarterly,* XLI (1971), p. 14-23.

— « The Commune in "Being and Time" », *in Dialogue,* X, 4 (1971), p. 708-726. Olle, C., *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates,* Francfort, 1972.

PALMIER, J.-M., *Les Écrits politiques de Heidegger,* Paris, 1968.

— *Situation de Georg Trakl,* Paris, 1972.

PÖGGELER, O., « Sein als Ereignis », *in Zeitschrift für philosophische Forschung,* XIII (1959), p. 597-632.

— *Der Denkweg Martin Heideggers,* Pfullingen, 1963.

— « Einleitung », *in Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks,* ed. par O. Pöggeler, Cologne, 1969, p. 11-53.

— *Philosophie und. Politik bei Heidegger,* Fribourg-en-Brisgau, 1972.

PRAUSS. G., *Erkennen und Handeln in Heideggers « Sein und Zeit »,* Fribourg-en-Brisgau, 1977.

PUGLIESE, O., *Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger,* Fribourg-en-Brisgau, 1965.

REINHARDT, K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie,* Bonn, 1916.

RICHARDSON W., *Heidegger. Through Phenomenology to Thought,* La Haya, 1963.

RICCEUR, P., *Le Conflit des interprétations. Essais herméneutiques,* París, 1969.

— *La Métaphore vive,* París, 1975.

— « Le "Marx" de Michel Henry », *in Esprit,* octubre 1978, p. 124-139.

RIEDEL, M., *Metaphysik und Metapolitik,* Francfort, 1975.

ROHRMOSER, G., *Das Elend der kritischen Theorie,* Fribourg-en-Brisgau, 1970.

SAURIN, D., *L'Ordre par l'anarchie,* Paris, 1863.

SCHNEEBERGER, G., *Nachlese zu Heidegger,* Berne, 1962.

SCHOFER, E., *Die Sprache Heideggers,* Pfullingen, 1962.

SCHULZ, W., « Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers », *in Philosophische Rundschau,* I (1953-1954), p. 65-93 et 211-232, réimprimé dans *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks,* éd. par O. Pöggeler, Cologne, 1969, p. 95-139.

— *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik,* Pfullingen, 1957.

— *Philosophie in der veränderten Welt,* Pfullingen, 1972.

SCHWAN, A., *Politische Philosophie im Denken Martin Heideggers,* Cologne, 1965.

SHEEHAN, T., « Getting to the Topic: The New Edition of "Wegmarken" », *in Research in Phenomenology,* VII (1977), p. 299-316.

SHEROVER, C., *Heidegger, Kant and Time,* Bloomington, 1971.

SIEWERTH, G., *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger,* Einsiedeln, 1959.

SNELL, B., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen,* 4ª ed., Göttingen, 1975.

STAIGER E., *Die Kunst der Interpretation,* Munich, 1971.

TAMINIAUX, J., « Le Regard et l'excédent », *in Revue philosophique de Louvain,* 75 (1977), p. 74-100.

THEUNISSEN, M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart,* Berlin, 1965.

TUGENDHAT, E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger,* Berlín, 1967.

VEZIN, F., « Heidegger parle en France », *in Nouvelle Revue française,* 284 (agosto de 1976), p. 85-86.

WAHL, J., *Sur l'interprétation de l'histoire de la métaphysique d'après Heidegger,* Paris, 1951.

— *Vers la fin de l'ontologie,* Paris, 1956.

WEIL, E., « Philosophie politique, théorie politique », *in Revue française de science politique,* XI, 2 (1961), p. 267-294.

WIPLINGER, F., *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Martin Heideggers,* Fribourg-en- Brisgau, 1961